

Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Ottawa

Revue
de
l'Université d'Ottawa

Revue
de
l'Université d'Ottawa



1951
vingt et unième année



L'Université d'Ottawa
Canada

La Revue

“*Contribution à la culture générale de la patrie*¹”

La *Revue de l'Université d'Ottawa* vient de terminer vingt années d'activité culturelle et scientifique au service de l'Église et de la patrie. Une étude rapide des deux tables décennales suffit à convaincre le lecteur de l'ampleur et de l'envergure de l'œuvre accomplie par la *Revue*. Elle a fourni à ses lecteurs plusieurs centaines d'articles de culture générale et de spécialisation.

Les fondateurs et les ouvriers de la première heure peuvent être légitimement orgueilleux du succès de leur audace et de leurs efforts; les sommaires du périodique témoignent de la valeur de leur labeur. Parmi eux, trois ont déjà reçu la récompense des bons ouvriers. Le R. P. Albert Jacques, o.m.i., est décédé le 14 juillet 1939. Le R. P. Raoul Leblanc, o.m.i., le premier secrétaire, fut la cheville ouvrière de la *Revue* depuis sa fondation jusqu'au jour où la maladie l'a forcé à passer son fardeau entre des mains plus jeunes. Il est décédé auprès du sanctuaire national de Notre-Dame du Cap-de-la-Madeleine durant la neuvaine préparatoire à l'Assomption, en 1948. La *Revue* a rendu témoignage au R. P. Leblanc dans une de ses livraisons de 1948². Le R. P. Donat Poulet, o.m.i., fondateur et collaborateur assidu a, lui aussi, reçu sa récompense le lundi 30 octobre dernier, au moment où S. S. le pape Pie XII s'apprêtait à définir solennellement le dogme de l'Assomption³.

Au nombre des ouvriers de la première heure, il faut mentionner encore le R. P. Gilles Marchand, o.m.i., présentement recteur du Collège universitaire de Roma, Basutoland, et Son Éminence le cardinal J.-M.-Rodrigue Villeneuve, o.m.i., alors évêque de Gravelbourg, qui a écrit le premier article de la *Revue*: *Le rôle de la*

¹ Lettre de M^{gr} J.-B. Montini en date du 23 septembre 1950, dans *Revue de l'Université d'Ottawa*, 20 (1950), p. 393.

² Le père Raoul Leblanc, o.m.i., (1894-1948), octobre-décembre 1948, p. [389]-390.

³ Le R. P. Georges Simard, o.m.i., évoque le souvenir du R. P. Donat Poulet, o.m.i., dans la présente livraison aux pages 10 et suiv.

*philosophie dans l'œuvre des universités catholiques*⁴. Cet article reflétait bien la mentalité de l'Université catholique d'Ottawa et constituait pour ainsi dire le programme de la nouvelle *Revue*. La philosophie a toujours tenu une place de choix dans notre périodique.

Dès la deuxième année, on ajoutait à la *Revue* une section spéciale, porte-parole des facultés ecclésiastiques de théologie, de philosophie et de droit canonique. Comme il sied à une université catholique, ses facultés ecclésiastiques, surtout après la réorganisation faite conformément à la constitution apostolique *Deus scientiarum Dominus*, auraient ainsi à jouer le rôle primordial qui est le leur.

La *Revue*, on peut le dire, est restée fidèle à son programme initial tel qu'énoncé par l'un des survivants de l'équipe des fondateurs. En effet, le R. P. Georges Simard, o.m.i., écrivait dans l'article liminaire:

Vaste est l'horizon des rédacteurs: il embrasse tous les domaines que l'inquiète raison des fils d'Adam cherche à explorer et à pénétrer: l'écriture sainte, la théologie, le droit canonique et civil, l'histoire, la philosophie, les sciences et les arts.

Le moins possible la *Revue* parlera à des hommes abstraits et pour des mondes irréels. À notre époque, à nos contemporains elle rappellera sans doute les doctrines immuables qui dominent les mouvantes opinions des hommes; elle proposera surtout les solutions du moment et les remèdes propres à guérir ou à soulager les maux actuels.

Notre unité politique, la pacification de notre Église, la prospérité de nos classes ouvrières, les disciplines les plus aptes à former notre jeunesse occupent et passionnent nos penseurs. Une *Revue*, fondée à Ottawa et héritière du grand dessein social de l'éducateur émérite qui s'appelle Henri Tabaret, ne saurait demeurer indifférente à ces hauts problèmes de la vie nationale⁵.

Dans l'exécution de notre programme, nous nous imposerons la plus parfaite gravité: respectant les personnes et les convictions sincères s'il nous arrive d'avoir à les contredire; démasquant vaillamment les faussetés quand nous les rencontrerons sur notre chemin⁶.

Conformément aux directives de notre Charte pontificale nous ne cesserons de nous montrer catholiques, romains, thomistes, sympathiques donc aux plus vives préoccupations humaines: car l'Église irradie ses principes sur tout l'être et elle sait intégrer dans la synthèse, jamais close, de son savoir les données certaines que les découvertes, scientifiques ou autres, ajoutent peu à peu à l'héritage intellectuel des siècles⁷.

⁴ *Revue de l'Université d'Ottawa*, 1 (1931), p. [7]-31.

⁵ *Ibid.*, 1 (1931), p. [5]-6.

⁶ *Ibid.*, 1 (1931), p. 6.

⁷ *Ibid.*, 1 (1931), p. 6.

Plus de quinze ans après, son nouveau directeur, le R. P. Rodrigue Normandin, o.m.i., dans une note *L'Esprit de la « Revue »*, pouvait reprendre intégralement la même pensée :

S'agit-il d'université catholique, celle-ci se consacre d'abord et par-dessus tout au culte de la vérité catholique. Elle a conscience de la noble et lourde mission qui lui est dévolue : faire mieux connaître le message du Christ, répandre la doctrine de l'Église, *magistra veritatis*. Fidèle à cette mission, la revue universitaire catholique ne doit rien reproduire qui porterait tant soit peu atteinte à la foi et à la morale chrétienne ; qui soit opposé non seulement à la Révélation, mais même à la doctrine communément reçue dans l'Église. Là, par conséquent, point de tergiversations, point d'habiles compromis, point de libéralisme courtois donnant suite à des avancés que Rome ne saurait voir d'un bon œil ⁸.

Voilà une réaffirmation nette de principes directeurs, cadrant merveilleusement avec la première déclaration des fins et des ambitions de la *Revue*. On pourrait aussi ajouter que la *Revue* ne veut même pas se permettre un ton de mauvais aloi dans la présentation de la vérité ou dans la réfutation de l'erreur. Tel est encore notre esprit. Et un tel esprit n'a rien à voir avec une prétendue largeur de vue. La dignité et le bon goût jusque dans l'énoncé appartiennent à une revue universitaire.

La variété des travaux publiés dans la *Revue* et leur sérieux lui ont valu des éloges spontanés d'un grand nombre de ses lecteurs habituels ou de ses lecteurs d'occasion. Nous avons déjà reproduit plusieurs de ces éloges. Le seul fait d'être constamment en demande constitue le témoignage d'admiration que la *Revue* estime le plus. Sa pénétration dans plusieurs centaines d'instituts scientifiques et de bibliothèques manifeste à elle seule la considération dont elle est l'objet tant en Europe qu'en Amérique. Considération qui rejailit plus encore sur ses collaborateurs que sur la direction. Au moment de sa parution, le R. P. Georges Simard, o.m.i., disait :

Si les directeurs de l'Université se sentaient seuls en face de leur tâche, ils n'oseraient peut-être pas franchir le Rubicon. Mais le concours de nombreux amis — prêtres, religieux et laïques experts dans l'art de penser et d'écrire — dissipe leurs appréhensions et les porte à commencer sans plus de retard l'œuvre si ardemment désirée ⁹.

⁸ *Ibid.*, 17 (1947), p. [9]-10.

⁹ *Ibid.*, 1 (1931), p. 6.

N'en déplaise aux pessimistes qui prophétisaient une très courte vie à notre publication, ce concours n'a jamais fait défaut. Des articles publiés au cours des vingt premières années, une forte proportion est l'œuvre des professeurs, et le reste consiste dans la collaboration gracieuse des amis de la *Revue*, tant du Canada que de la vieille Europe. L'après-guerre surtout a vu les collaborateurs européens augmenter en nombre. Il n'y a là aucune modification dans la politique de la direction. Les travaux sérieux des intellectuels canadiens sont aussi bienvenus en 1951 qu'ils l'étaient en 1931. Mais il faut convenir que la fondation chez nous d'un certain nombre de revues postérieures à la nôtre dirige parfois ailleurs des écrits qui venaient autrefois naturellement à la *Revue de l'Université d'Ottawa*. Une meilleure connaissance de notre périodique en Europe lui attire d'autre part plus de manuscrits de ce côté. Une revue universitaire se doit de dépasser les bornes nationales et d'élargir ses horizons à la mesure de la science qui ne connaît pas de frontières.

De la collaboration toujours accrue de nos professeurs, il y a lieu d'être pleinement satisfait. Et puisqu'il s'agit d'une université franchement catholique, on ne se surprendra nullement que les professeurs des facultés ecclésiastiques aient à eux seuls fourni la majorité des articles produits à Ottawa même.

À la suite de ce bref bilan, gloire du passé et présage d'avenir, c'est avec reconnaissance et fierté que les directeurs et les collaborateurs passés et actuels ont reçu l'approbation chaleureuse de Sa Sainteté le pape Pie XII.

Je suis heureux, écrivait M^{sr} J.-B. Montini, Substitut, de pouvoir vous assurer que le Saint-Père a réservé le meilleur accueil à ce filial hommage, qui témoigne très éloquemment, à Ses yeux, de l'activité scientifique du méritant institut d'enseignement supérieur dont vous avez la charge.

... Il ne peut donc que Se réjouir paternellement de voir Ses fils de l'Université d'Ottawa s'inscrire avec honneur dans cette phalange d'hommes d'études désireux de faire progresser la science à la lumière de la foi. Leur production littéraire, d'une notable importance, constitue une belle contribution à la culture générale de leur patrie; et leur esprit de filial attachement à l'Église et à son Chef est la meilleure garantie des fruits que cette activité a portés et portera encore pour le plus grand bien des âmes¹⁰.

¹⁰ Lettre de M^{sr} J.-B. Montini, Substitut, dans *Revue de l'Université d'Ottawa*, 20 (1950), p. 393.

Si la *Revue* a contribué à la culture générale de la patrie canadienne et si elle a été remarquée par son « esprit de filial attachement à l'Église et à son Chef » durant les vingt dernières années, ces deux notes resteront les points marquants de son apostolat futur. L'Université, désormais grandie à la mesure des grandes Universités, avec des moyens d'action largement multipliés, permettra à la *Revue*, son « organe propre à favoriser l'épanouissement de la culture supérieure ¹¹ » et l'esprit catholique qui l'anime, de porter des fruits encore plus nombreux pour la diffusion de la pensée catholique et le bien des âmes.

Gaston CARRIÈRE, o.m.i.,
sous-secrétaire de la *Revue*.

¹¹ Georges SIMARD, o.m.i., dans *Revue de l'Université d'Ottawa*, 1 (1931), p. [5].

Le père Donat Poulet, o.m.i.

1890 - 1950

Il appartenait au vaillant groupe des éducateurs canadiens qui, à compter du XX^e siècle, se chargèrent peu à peu de la magnifique maison d'enseignement que les Oblats français avaient organisée sur les bords de la rivière Rideau, en cet endroit d'Ottawa qui s'appelait alors Archeville. La tâche était d'importance, car il s'agissait de succéder aux maîtres dont les noms illustres resteront à jamais gravés dans les diptyques du Scolasticat Saint-Joseph. Les Mangin, les Duvic, les Poli, les Blanchin et les Faure, les Perruisset et les Baron, pour la plupart jeunes supérieurs ou professeurs, avaient de leur état les qualités à la fois solides et brillantes. Ils étaient sympathiques, ardents à l'étude, attachés à leurs étudiants. Nous les estimions, nous les admirions, nous les aimions. Soupçonnaient-ils que leur rôle consisterait surtout à former la relève devant laquelle ils auraient à s'effacer assez vite ? Ce n'est pas impossible. Chose certaine, dès 1904 à l'horizon de leur esprit cette perspective dut apparaître au moins vaguement. Un Canadien français venait d'accéder au poste d'assistant général de notre Congrégation. Et l'élu, le révérend père Servule Dozois, n'oublierait pas Ottawa où déjà sans doute s'élaborait dans le silence les plans qui donneraient à notre province l'autonomie intellectuelle dont elle souhaitait l'heure prochaine. Toutefois la substitution serait lente, et les initiateurs, en s'en allant un à un, emporteraient l'assurance et la consolation d'avoir préparé un ordre nouveau, à l'instar des hommes qui fécondèrent la première période du moyen âge.

1905 sonna. Les pères Aimé Jasmin et Louis Simard prirent rang dans la galerie des professeurs. 1906 amena les pères Joseph-Deus Dalpé et Georges Simard; 1907, le père Rodrigue Villeneuve. D'année en année, d'autres recrues prolongeront la théorie des maîtres : tous portés au travail et animés des aspirations qui battent d'ordinaire chez les ouvriers des défrichements prometteurs. Autour d'eux rien ne paralysait leur essor. Une maison luisante de jeunesse et

de propreté; des pelouses, des haies, des bocages tendres; des allées cheminant avec art en l'immensité de leur riche domaine; de grands ormes dont les croisées d'ogive rafraîchissaient leurs promenades diurnes: autant de beautés et de charmes qui les élevaient sans cesse au-dessus d'eux-mêmes et les lançaient de plus en plus sur les routes du savoir et de leur vocation.

Ce n'est pas qu'ils n'entendissent parfois des bruits montant du centre de la Capitale. Là, dans la moitié profane de l'Université dont ils constituaient la partie ecclésiastique, une faculté déroulait ses jours sous un ciel moins serein, sur des houles parfois violentes. Le collège venait de décider un élargissement de ses cadres. Il avait établi un cours classique complet, à l'avantage des Canadiens français. Ce qui, évidemment, avait déplu à l'élément irlandais de la ville. Des soldats surgirent donc des deux camps, qui interrogèrent les documents et rappelèrent les traditions. Alors l'inévitable s'ensuivit, à savoir la découverte de toute la physionomie de l'institution que le génial père Henri Tabaret avait campée sur des bases si inébranlables. Les questions de langues, des droits du français, de la mesure des sciences dans le cours secondaire, de la discipline qu'exigeait un siècle émancipé, tout serait évoqué et remis en cause. Même un moment arriva où l'attitude que les Oblats devaient entretenir à l'égard de l'enseignement se présenta à l'attention. C'était oiseux, puisqu'en 1856 leur vénéré fondateur, et en 1889 le pape Léon XIII leur avaient confié à perpétuité le collège et l'Université d'Ottawa. Pourtant un grand coup de vent s'imposait, capable de dissiper de vieux nuages amoncelés faute d'aération.

1926 apporta ce bienfait. Au chapitre général, tenu à Rome, tous les capitulants affirmèrent que l'enseignement était l'une des fins de notre Congrégation. Sans tarder, les forces vives, les « mystiques » qui jusque là avaient remué l'institution sans la soulever jamais tout à fait, se fusionnèrent ostensiblement, achevant la phase des débuts canadiens et ouvrant celle de la croissance, des maturations dont nous allons énumérer les principales étapes.

1928: c'est la célébration du centenaire de la naissance du père Tabaret; c'est le manifeste du père Villeneuve à ses scolastiques, sous le titre « l'Université d'Ottawa, excellence apostolique de cette œuvre »; c'est la mise sur pied de l'École supérieure des Facultés

ecclésiastiques. Puis viennent: en 1929, la Société thomiste de l'Université d'Ottawa; en 1931, la *Revue de l'Université*, l'Institut de Philosophie, l'École de Musique sacrée; en 1933, le discours appratif du cardinal Villeneuve lors de sa réception à l'Université; en 1935, l'inauguration de la charte universitaire telle que révisée selon les normes de la constitution apostolique *Deus Scientiarum Dominus*; en 1936, le séminaire universitaire; en 1937, les Publications sériees; en 1939, le cinquantenaire de l'Université en tant que pontificale; en 1948, l'Institut de Missiologie.

Je note à peine — pour ne pas sortir de ma ligne — quelques-unes des nombreuses fondations survenues dans le champ civil de l'Université. Ainsi les Écoles de Médecine, du Génie, des Sciences politiques et de Bibliothécaires; ainsi encore l'Institut de Psychologie et le Centre d'Orientation.

Je souligne cependant avec joie le centenaire de 1948 dont l'éclat éblouit les amis, réconforta les maîtres et projeta sur l'avenir « le soleil d'un immense espoir ».

* * *

C'est dans ce milieu de paix et de guerre, d'avancements et de reculs, d'envols et de reploiements . . . de victoires et d'ascensions graduées que passa toute sa vie terrestre l'ami dont nous déplorons la disparition.

À vrai dire, les problèmes qui troublèrent tant l'institution dont il fut l'élève et le professeur distingués lui furent beaucoup moins présents qu'on l'imaginerait à distance. Il les connaissait, il savait en causer, les juger, se prononcer sur eux lorsqu'en sa qualité de membre du Sénat académique il avait à prendre position et à légiférer. Se trouvait-il en face de prétentions injustifiables ou de mesures progressives, il était prêt à défendre âprement ou à promouvoir l'héritage transmis. Mais ce n'était pas là son vrai terrain. Son chez soi, c'était la cité universitaire ecclésiastique. Il y vivait à l'aise; il y prodiguait ses forces. Adolescent et jeune homme, il avait étudié avec ardeur et constance. À l'âge de la maturité, sans jamais se lasser il garda la même allure. Ce qu'un tel labeur, soutenu longtemps, suppose d'énergie et de volonté, il en est peu qui le soupçonnent, même peut-être parmi ceux qui pratiquent l'enseignement. En philo-

sophie et en théologie fondamentale, il se révéla le maître consciencieux qu'il fut toujours. Devenu professeur d'Écriture sainte, il se découvrit plus apte à la positive qu'à la spéculation. Et tant de goûts s'éveillèrent en lui pour cette nouvelle matière que les supérieurs estimèrent de bonne tactique de lui procurer la spécialisation que donne l'Institut biblique pontifical.

À Rome, même application, et, cette fois, à des langues abstruses pour lesquelles ses études antérieures ne l'avaient que peu préparé. Bien d'autres que lui se fussent lassés le long de cette route de trois ans. Sans broncher jamais, quoique se sentant quelquefois écrasé, il termina le cycle, alla visiter la Palestine et l'Égypte, et revint licencié en Écriture sainte.

C'est alors qu'il entre vraiment en son domaine: à 39 ans et pour 20 ans, de 1929 à 1949. Au Scolasticat Saint-Joseph, au séminaire universitaire, au séminaire diocésain, voire au Collège Marguerite-d'Youville à Hull, il dispense ses cours, s'entourant des précautions que son orthodoxie intransigeante exige constamment. Car il est traditionaliste plus qu'évolutionniste. Au XIII^e siècle, il aurait tergiversé devant les innovations du frère Thomas . . . jusqu'à ce que du moins un signe du pape lui eût redonné la sécurité et la quiétude. S'il instruit son monde d'étudiants ou d'étudiantes, il le charme non moins, grâce à des ressources d'élocution, de diction et de débit qui le rendent très vivant. De temps en temps, il utilise l'une ou l'autre des collections de pellicules positives qu'il a recueillies en ses lointains voyages. Et comme les élèves d'aujourd'hui penchent vers ce genre, il est tout à fait au point. Bref, il est le promoteur de la science biblique à notre Université.

Puis, ne se contentant plus seulement de parler, le voici qu'il se met à écrire. Le démon de la plume s'empare de lui. Il ne le quittera qu'après lui avoir fait publier un livre considérable devant lui attirer de grands éloges. Si *Tous les hommes sont-ils fils de Noé?* eut des lecteurs nombreux, c'est une question à résoudre. Mais ce qui n'offre pas de difficultés, c'est d'affirmer le regret qu'il faudrait éprouver dans le cas d'une réponse négative. L'ouvrage présenté en un style clair, qui dit ce qu'il signifie, qui circule dans le labyrinthe du problème avec gravité, sans surcharge et plein d'honnêteté et de droiture plairait aux laïques assez cultivés pour se per-

mettre de lire un volume de réelle valeur. Du coup, ces lecteurs apprendraient aussi à chercher ailleurs, en cette *Revue de l'Université* où l'écrivain compte parmi les meilleurs collaborateurs.

La carrière de professeur d'Écriture sainte ouvrit au père Poulet des à-côtés où il lui fut possible d'honorer hautement son Alma Mater. Membre de la *Catholic Biblical Association of America* ainsi que de l'*Association catholique des Études bibliques au Canada*, il attire si bien l'attention des collègues qu'il devient président de ces deux sociétés savantes, et se voit confier par la seconde la tâche de contribuer à la traduction, récemment entreprise, du Nouveau Testament.

Son activité ne se borne pas cependant aux divers travaux mentionnés jusqu'ici. Par le fait de son enseignement, il relève de la Faculté de Théologie et il y remplit à deux reprises les fonctions de doyen. Il est aussi président de la Société thomiste de l'Université et vice-président de la section outaouaise de la Société des Écrivains canadiens. Et j'omets à dessein de parler de ses supérieurs au scolasticat et au juniorat. À certaines heures il craignit de perdre son entraînement technique et ses goûts professionnels. Et si rien de tel ne lui arriva, c'est sans doute que sa ténacité lui valut d'être déchargé de l'administration et renvoyé à ses classes.

Sûrement qu'il serait faux de l'imaginer commandant à son entourage. Pour ce faire, il y aurait lieu d'oublier qu'il vivait dans le rayonnement d'un aîné — son maître et son supérieur — qui, sans le savoir, se trempait au scolasticat pour des luttes extra-scolaires. En effet, le futur cardinal Villeneuve occupait là une place plutôt large et il lui revenait d'y avoir le pas. Le père Poulet était pourtant capable de joute et d'initiative. Dans l'affaire de la création, mouvementée, de la Société thomiste, il fut l'un des messagers de paix qui allèrent aux diverses maisons d'enseignement de la Capitale porter le rameau d'olivier, expliquer la situation et gagner des adhérents. Puis survint la *Revue* à laquelle il fut mêlé beaucoup plus activement. Il m'en souvient. C'était en octobre, en la première quinzaine de ce mois qui s'ingénie à vêtir d'automne l'été finissant. La pourpre, l'or pendaient aux arbres comme ils jonchaient le sol. Nous étions montés, les pères Poulet, Albert Jacques, Raoul Leblanc et moi-même, à la maison de campagne qui porte le nom désormais célèbre de La Blanche. Non contents de nous rendre jusqu'à l'en-

droit coutumier des vacances, nous avons poussé plus loin, au nord-est. Le minuscule lac Brassard ruisselait d'une lumière douce et invitante comme jamais. Le temps de le regarder, d'être conquis par ses étincellements, et nous sautions en canot gagnant la « petite chute » où nous débarquions chargés des revues que nous désirions étudier et comparer, à l'effet de choisir la forme, la couleur, les caractères d'impression du périodique en préparation. Assis auprès de la cascade dont le chant rythmé dominait nos voix, nous avions à forcer le ton pour toujours nous entendre. Le soir, nous prenions le souper sous les grands érables qui abritent les scolastiques à leurs agapes estivales. Après quoi . . . nous redescendîmes : les dernières décisions prises.

Ces considérations, si poétiques, de quatre professeurs — dont trois en sciences sacrées — orientaient le destin d'une entreprise héroïque qui dure maintenant depuis vingt ans.

Et la vie continua comme à son ordinaire, avec ses hausses et ses baisses, ses ennuis et ses joies, sans le souci d'épargner les santés et d'écarter la funèbre faucheuse. Des premiers artisans de la *Revue*, plusieurs étaient déjà disparus. Soudain, au commencement de 1950, l'athlète que nous croyions invincible se mit à ployer lui aussi. La souffrance endurée au cerveau, une intervention chirurgicale n'avaient cependant pas emporté notre confrère. Mais au début de l'automne, il parut fléchir de nouveau. Cette fois, en moins d'un mois, il partait, laissant des regrets unanimes, non pas toutefois une chaire vide. Car il avait eu depuis longtemps l'idée de se préparer un successeur. Et celui-ci, pour recueillir le flambeau, était accouru un peu avant le trépas du maître vénéré. Enfin la mort vint comme l'on approche d'un intime à qui l'on veut ménager les transitions pénibles.

Le père Donat Poulet n'est plus. Ses talents si équilibrés, son goût pour le travail, le sérieux de son esprit, sa conscience si limpide, une droiture à toute épreuve, un dynamisme irrésistible sont des qualités qui font les ouvriers de mérite et de valeur inappréciables . . . ceux qui constituent les bases infrangibles sans lesquelles les cimes plus hautes ne sauraient souvent que vaciller. Il a eu l'immense satisfaction de voir grandir l'œuvre catholique et bilingue pour laquelle il a uniquement vécu et s'est consumé. Il comprenait la mission nationale qu'elle est appelée à remplir à cause de sa posi-

tion exceptionnelle au cœur du pays. Et il n'ignorait pas non plus sur quels appuis elle est en droit de compter, puisqu'en définitive son avenir est lié étroitement à l'expansion du fait français dans tout le Canada.

Georges SIMARD, o.m.i.

L'orientation de l'enseignement de l'administration publique au Canada français

L'administration publique, tout le monde le reconnaît, est chose aussi vieille que la société humaine; mais la science de l'administration publique — et par là entendons corps de doctrine, bouquins assez volumineux, enquêtes, cours — tout cela est relativement jeune, neuf et complexe. Cette science a grandi rapidement avec la croissance et le développement de nos États modernes, avec la multiplication des relations internationales devenues fréquentes, quotidiennes et plus intimes. Il n'y a pas de doute qu'avec la modernisation du monde, non seulement une nouvelle société est née, mais aussi une nouvelle manière de l'administrer et une science nouvelle de cette administration.

Science plus rationnelle d'une part, mais d'autre part chaque jour plus concrète et plus pragmatique selon les tendances de l'heure.

L'enseignement d'une telle science est en lui-même un problème complexe et délicat. Celui qui accepte d'en discuter doit s'attendre à rencontrer une diversité d'opinions inévitable. Dans un pays démocratique comme le nôtre où au surplus nous avons une dualité de races et de cultures, on doit s'attendre à des divergences de vues dans un domaine comme celui de l'administration publique et de son enseignement — vues diverses, il va sans dire, mais le plus souvent nécessairement complémentaires. C'est un sujet ou un problème qu'il importe de poser et qu'il ne faut pas craindre de discuter. Du choc des idées, jaillit la lumière.

Au surplus, il s'agit de poser le problème pour le Canada français. En d'autres termes, il s'agit de faire enquête sur l'enseignement de l'administration publique au Canada français. Afin de me faciliter la tâche et partant de vous offrir des résultats mieux vérifiés,

je limite l'enquête à l'enseignement dans les universités du Canada français.

I. — QUE FAUT-IL ENTENDRE PAR L'ADMINISTRATION PUBLIQUE ?

L'administration publique peut se définir la science expérimentale du gouvernement de la chose publique, ou encore la connaissance du gouvernement en action.

En effet, l'administrateur public est bien celui qui assume le bon fonctionnement de la chose publique, fonctionnement adéquat et efficace par la réalisation des projets gouvernementaux, par la mise en vigueur des lois de la société. L'administrateur public — entendu en son sens large, incluant fonctions supérieures et inférieures — détient en ses mains le pouvoir exécutif de la société civile. Pendant que dans nos démocraties modernes les représentants du peuple donnent à la société civile les lois qui la constituent et l'organisent, et que les juges et les magistrats avec la police voient à l'observance et au respect de ces lois en vue du bien commun, pour punir les coupables et pour donner justice aux citoyens lésés dans leurs droits, les administrateurs assurent la distribution de la justice et du bien commun à la communauté tout entière et à chacun de ses membres.

Dans la société primitive, souvent un seul suffisait à donner à chacun sa part de justice et de bien-être temporel. Il était à la fois législateur, juge et administrateur. Il exerçait un triple pouvoir législatif, exécutif et judiciaire. Mais la société civile moderne est devenue, dans notre civilisation occidentale, une entité fort complexe, tant à cause de ses proportions numériques que de l'évolution et de la multiplicité des services qu'elle doit rendre à ses membres. Qu'il s'agisse de législation, de justice ou d'administration, la tâche est devenue si vaste, si lourde et si écrasante qu'elle ne peut plus reposer sur quelques épaules, mais au contraire elle requiert une armée d'hommes publics bien préparés, aux conceptions aussi vastes que l'œuvre qu'ils doivent accomplir.

Alors que jadis il suffisait à l'administrateur de faire passer dans le domaine de la réalité les lois conçues et formulées par le législateur, et au juge d'en surveiller l'exacte observance, aujourd'hui il

faut davantage. Ainsi on fait appel à l'administrateur public non seulement pour assurer l'exécution du bon gouvernement, mais on s'en remet à lui également lorsqu'il s'agit de formuler une politique de sage et efficace gouvernement. Ce qui évidemment donne à l'administration publique un sens neuf et fait reposer sur les épaules de l'administrateur des responsabilités accrues. « With administration known to be as much formulation as execution of public policy, and with the dynamic character of policy quite evident, administrative and political leadership take on crucial importance in the higher as well as the lower echelons¹. » Aussi, l'administrateur public est-il appelé par voie de conséquence à collaborer plus étroitement qu'auparavant avec le législateur et même le juge. Ministres et députés, de plus en plus, doivent s'en remettre à des spécialistes de l'administration publique pour l'adoption de nouvelles formes législatives, pour la création de nouveaux organismes sociaux, pour l'exécution de réformes financières. C'est de concert avec des aviseurs techniques, que les chefs d'État étudient les projets de loi qui traitent de finance, de commerce, de santé, de bien-être social aussi bien que d'éducation et d'exploitation des ressources naturelles.

En un mot l'administrateur public joue un rôle de premier plan dans nos sociétés modernes. Il est devenu en quelque sorte la cheville ouvrière de la société moderne bien organisée. Son importance est capitale.

De là l'importance aussi capitale de sa préparation technique ou spécifique. Sa formation, son éducation ou sa préparation intéressent au plus haut point la société comme telle et les organismes qui ont comme mission la préparation de l'élite, des chefs de la nation : les universités.

II. — LA FORMATION DE L'ADMINISTRATEUR PUBLIC.

Maintenant que nous connaissons le rôle de l'administrateur public, nous pouvons pousser plus loin notre enquête et nous demander quelles qualités intellectuelles doivent être son partage.

1. Tous s'accordent à exiger de lui une culture générale, humaine, vaste et solide; des idées universelles à la mesure de sa tâche : la

¹ GRAHAM, *Trends in Teaching Public Administration*, p. 74.

chose publique, *res publica*. « A plea is made for the recognition of the « generalizing mind », especially in general staff positions. The point is made that specialists are both desirable and necessary, but that someone has to coordinate, integrate, add up and synthesize. A « generalizing mind » is one which can grasp a multitude of complex relationships, penetrate and understand the significant conclusions of a variety of technical specialists, bring them together into order and unity, and lay out a plan of action which is within the realm of existing possibility ². » Un autre spécialiste de dire: « Public administration is recognized as an integrating area where ideas, techniques and data from many sources must be utilized and further developed. The field of study is necessarily one of synthesis; for it is through a combined approach that the greatest progress comes, rather than through a single discipline ³. »

2. La nature même du sujet le demande: *res publica* — la chose publique, la société civile, composée de familles et d'individus, de personnes humaines libres, avec toute la dignité de leur condition. De là la nécessité fondamentale pour l'administrateur public d'avoir sur l'homme, la famille, la société et le gouvernement, des idées claires, précises et justes. « Futur progress requires continued study and sharply critical thinking, but also decision and faith ⁴. » « The theory of public administration must be able to make up his mind regarding the nature of man and society ⁵. » Entre autres vérités, il en est une qu'il ne doit pas perdre de vue, à savoir que le gouvernement d'une société civile n'est pas une fin en soi mais un moyen. La dignité de la personne humaine libre est souveraine dans les choses humaines. L'administrateur public doit en être convaincu ⁶.

1. The essential dignity of man, the importance of protecting and cultivating his personality on a fraternal rather than on a differential principle; and the elimination of special privilege based upon unwarranted or exaggerated interpretation of the human differentials. 2. A constant drive toward the perfectibility of mankind. 3. The assumption that the gains of commonwealths are essentially mass gains and should be diffused as promptly as possible throughout the community without too

² PFFIFNER, *Public Administration*, p. 11.

³ GRAHAM, *op. cit.*, p. 75.

⁴ *Id.*, *ibid.*

⁵ *Id.*, *ibid.*

⁶ PFFIFNER, *op. cit.*, p. 31 ((il cite Charles E. Merriam).

great delay or too wide a spread in differentials. 4. Popular decision in last analysis on basic questions of social direction and policy with recognized procedures for the expression of this decision and its validation in policy. 5. Confidence in the possibility of conscious social change accomplished through the process of consent rather than by the methods of violence⁷.

D'où la nécessité d'intégrer l'étude des sciences sociales, de la psychologie humaine, de l'anthropologie à l'étude des problèmes fondamentaux de politique publique et internationale. L'administrateur public se doit de cultiver toutes ces sciences, d'en posséder les données essentielles, comme un substratum de l'édifice intellectuel qu'il veut construire.

3. Mais l'administrateur public est un réalisateur. Il ne doit jamais perdre contact avec le réel, le pratique, le contingent, le manie-ment des hommes et la direction efficace des institutions. Sa science est éminemment pratique. De là la nécessité des techniques qui viennent donner vie et mouvement et efficacité aux théories et aux principes. Même si en général on croit que les techniques convien-nent aux administrateurs fonctionnels inférieurs, il n'en reste pas moins vrai que les uns et les autres, supérieurs et inférieurs, se doi-vent de se cramponner au réel.

Aussi la tendance est-elle de plus en plus à une préparation intellectuelle de l'administrateur public, qui allie l'étude des prin-cipes à celle des « cas », par séminaires. Rien de plus sage. « The clinical approach and the conceptual approach are complementary⁸. » De même qu'il est utile pour l'étudiant de descendre sur le terrain de l'expérience pendant la période de sa formation, ainsi est-il sage pour le praticien de rafraîchir et d'enrichir son expérience par l'étude plus poussée des principes de sage gouvernement et des sciences connexes⁹.

4. Toujours dans ce domaine de la préparation concrète de l'ad-ministrateur public, faut-il exiger de l'administrateur public canadien une connaissance juste des problèmes spécifiquement canadiens, ceux en particulier qui découlent de la dualité de races et de cultures dans notre pays. Sa préparation doit affiner chez lui le sens canadien.

⁷ Charles E. MERRIAM, *The Assumption of Democracy*, dans *Political Science Quarterly*, 53 (1938), p. 329.

⁸ GRAHAM, *op. cit.*, p. 76.

⁹ *Id.*, *ibid.*

Il doit apprendre par l'histoire, la géographie, ses relations sociales, à penser canadien et comme un Canadien, sans quoi il risque fort d'écourter ses vues, de compromettre son action et de causer des dommages graves à la paix, et à l'harmonie dans la société canadienne. À chaque pas dans sa carrière, l'administrateur public canadien se trouve en face de ces problèmes qui touchent au cœur même de la nation depuis l'Atlantique jusqu'au Pacifique.

III. — L'UNIVERSITÉ ET L'ADMINISTRATEUR PUBLIC CANADIEN.

Une fois ces principes posés, il est facile maintenant, de tirer les conclusions.

1. À tout étudiant qui manifeste son désir de servir son pays dans l'administration publique et de se préparer en conséquence à cette noble carrière, l'éducateur averti doit conseiller de commencer par acquérir une solide formation générale, par une culture qui lui donne des idées générales, « a generalizing mind ». L'éducateur averti doit orienter ce jeune vers l'université, cette école, ce foyer de haute culture qui par son culte des idées forme les esprits à penser juste. Je ne puis résister à la tentation de citer le texte fameux de Newman: « But a University training is the great ordinary means to a great but ordinary end; it aims at raising the intellectual tone of society, at cultivating the public mind, at purifying the national taste, at supplying true principles to popular enthusiasm and fixed aims to popular aspiration, at giving enlargement and sobriety to the ideas of the age, at facilitating the exercise of political power, and refining the intercourse of private life¹⁰. »

Tout cela, l'université va l'accomplir chez l'aspirant administrateur public en lui enseignant l'histoire des institutions politiques, l'histoire générale de notre civilisation occidentale et méditerranéenne. L'étude de la littérature et le contact prolongé avec les chefs-d'œuvre des grands penseurs et des écrivains classiques doivent apprendre au jeune universitaire le goût des choses belles, bonnes et vraies, et affiner en même temps son jugement tant spéculatif que pratique. La philosophie, surtout la scolastique, lui donne tout un arsenal d'idées

¹⁰ NEWMAN, *Idea of a University*, discourse VII, *University Teaching*.

justes, objectives sur l'homme, la société, la famille; une synthèse du monde et de l'homme qui va lui permettre de voir et de juger sûrement. La psychologie va lui enseigner les comportements de l'individu et les secrets ressorts de la personnalité humaine. Enfin l'histoire du Canada enseignée objectivement, intégralement, va allumer dans son cœur un patriotisme éclairé et ardent. Disciplines de l'esprit et du cœur, auxquelles l'aspirant s'exerce selon la rigueur des meilleures techniques en éducation avec logique, vérité et probité, avec l'effort personnel, constant et sincère.

2. Une fois cette formation générale posée et acquise, la préparation intellectuelle immédiate s'acquiert facilement. Nous l'appellerons plutôt préparation technique. Jadis dans l'empire britannique, les candidats aux postes administratifs des colonies naissantes étaient simplement des bacheliers frais émoulus d'Oxford ou de Cambridge. Ils furent d'audacieux bâtisseurs d'empires. De nos jours évidemment il faut plus que la formation générale dont nous venons de parler. Il faut déjà à ce stage secondaire, ou universitaire (collège), une spécialisation amorcée qui ouvre des horizons sur la carrière comme telle: cours spéciaux sur les institutions canadiennes, les questions de gestion de personnel, de statistiques et autres. S'il s'agit d'un candidat aux services généraux de l'administration publique, il ne faut guère davantage au point de vue intellectuel. Son adaptation sera facile et rapide. Il apprendra vite la routine du bureau. Il suffit d'une courte initiation, si vraiment le candidat a un certain bagage d'idées universelles. S'il s'agit de services techniques, le problème n'est plus le même. Il faut à ce candidat une préparation immédiate plus poussée qu'il ira chercher dans une école professionnelle de médecine, de droit, de génie, de sciences sociales, de diplomatie ou autres. Il devra s'astreindre à des études plus longues, plus spécialisées, mais qui lui paraîtront d'autant plus courtes et plus intéressantes qu'il les aura abordées avec un esprit plus affiné, plus ouvert, plus souple et plus universel. L'intégration lui sera un jeu.

Tout en se livrant à cette préparation professionnelle et technique, l'aspirant administrateur public ne perdra pas de vue le but de sa course, le service de son pays dans un champ bien spécifié, la santé publique, le commerce international, etc. Et il trouvera à

l'université l'avantage de certains cours plus avancés où il puisera les notions qui compléteront l'armature de son édifice intellectuel.

IV. — AU CANADA FRANÇAIS.

1. En général, au Canada français, la conception de la formation de l'administrateur public par l'enseignement est celle que je viens d'esquisser rapidement. On ne veut pas démordre de la nécessité de la culture générale par les humanités, l'histoire et la philosophie, avant de franchir le seuil des écoles professionnelles qui donnent une formation technique et spécialisée. Cette culture demeure la base indispensable sur laquelle on édifiera une formation particulière selon que le candidat désire administrer pour le compte de son gouvernement au nord ou au sud, à gauche ou à droite.

Le candidat, dit-on, reprendra vite le temps que l'on croirait perdu. La culture générale, les idées universelles, l'esprit généralisateur « a generalizing mind » l'empêcheront, une fois en fonction, de tomber dans la routine et lui donneront de quoi se renouveler, etc.

2. À Ottawa nous évoluons dans un secteur un peu différent de celui où évoluent l'Université Laval et l'Université de Montréal avec leurs collèges affiliés et leurs imposantes écoles professionnelles. Nous sommes là en plein secteur bilingue, au cœur même de la nation. Aussi sur ce problème de l'enseignement de l'administration publique, apportons-nous une variante à la solution québécoise ou montréalaise.

Déjà au stage du secondaire et du collège, avons-nous introduit une spécialisation amorcée, en essayant de ne pas trop sacrifier de la culture classique par les humanités et la philosophie. Nous offrons aux étudiants qui sont attirés vers la carrière de l'administration publique, des cours qui en traitent directement: gouvernement canadien, institutions, services, gestion de personnel, droit international, etc.; le tout organisé systématiquement de façon à mériter un grade spécifique d'administration publique et d'affaires.

Au stage universitaire, notre École de Sciences politiques offre une variété intéressante de cours secondaires et supérieurs en diplomatie et en relations industrielles. En ces dernières années on a mis

l'accent sur le droit international, l'histoire et la philosophie des institutions politiques, l'histoire diplomatique. En un mot, des cours qui ouvrent des horizons et qui rafraîchissent l'imagination créatrice des fonctionnaires déjà installés. Notez en plus que l'esprit de recherche est mis à contribution par la préparation de thèses pour les grades de maîtrise et de doctorat.

Enfin, au candidat administrateur public, l'Université d'Ottawa offre l'avantage peut-être unique d'un milieu intellectuel admirablement harmonisé avec les exigences de sa future carrière. Je dirai même un milieu congénital, milieu bilingue où tant chez le corps étudiant que chez le corps professoral il rencontre cette dualité de races et de cultures qui donne à notre pays sa physionomie propre. Canadiens de langue française et Canadiens de langue anglaise sont chez eux à l'Université d'Ottawa depuis que les fondateurs l'ont voulu ainsi. D'ailleurs la composition démographique de notre population le demande, même si l'élément canadien de langue française est plus nombreux et plus influent selon la proportion de la population catholique environnante.

Le candidat administrateur public à Ottawa est donc en mesure de vivre intégralement et socialement dans un milieu bilingue et de saisir par conséquent sur le vif les caractéristiques ethniques de nos deux grandes races, d'entendre parler de leurs aspirations légitimes respectives et d'apprendre d'une façon très vivante l'histoire épique de chacune d'elles sur ce sol canadien.

De plus, c'est à l'ombre de notre Tour de la Paix, dans le rayonnement de notre Parlement où se donne rendez-vous l'élite administrative de notre pays que le candidat poursuit sa formation. Il a l'immense avantage de pouvoir se mettre en contact avec des administrateurs compétents dont plusieurs seront ses professeurs, et d'apprendre ainsi de source des leçons d'expérience vécue et bienfaisante.

Nous caressons le rêve et nous nourissons la légitime ambition de faire encore davantage et d'organiser peut-être un jour une école spécialisée d'administration publique.

Voilà mes humbles suggestions. Ce sont des réflexions personnelles. Elles sont l'expression sincère du désir intense des éducateurs d'Ottawa de contribuer pour leur part à la formation de nos

administrateurs publics. Ils croient n'avoir pas failli à leur tâche en maintenant dans leur institution, au prix de lourds sacrifices, un climat de pensée vraiment canadienne, faite de respect mutuel, de fraternité authentique, de compréhension et d'harmonie, de véritable patriotisme.

Jean-Charles LAFRAMBOISE, o.m.i.,
recteur.

*La crise de la conscience européenne **

Lorsqu'il me fut proposé de venir à Ottawa faire quelques leçons, j'acceptai avec un sentiment de joie mêlé d'inquiétude. Une vraie joie d'abord, car c'était un grand honneur de faire entendre une voix de la vieille France à ceux qu'on a appelé « la France nouvelle ». Cette joie était accrue par le sentiment de l'avenir que vous êtes en train de construire et qui s'annonce encore plus prestigieux que n'eût osé le rêver votre première éducatrice, la France du XVI^e et du XVII^e siècle.

J'éprouvais aussi un sentiment d'appréhension. Car je devais parler, sous l'égide des hautes autorités universitaires, devant des esprits ouverts, avides de vérité et d'informations exactes. Cette crainte se doublait du fait que j'allais pour ainsi dire dans l'inconnu. Oh ! certes, je n'ignorais pas votre histoire, si riche malgré sa jeunesse — ni celle des pionniers français, laïques et ecclésiastiques, qui ont ouvert votre pays à la civilisation chrétienne, — ni les progrès rapides que vous réalisez dans tous les ordres et qu'attestent les chiffres éloquentes de vos statistiques. Mais le pays était nouveau pour moi et entièrement nouveau aussi l'auditoire auquel j'allais avoir l'honneur de m'adresser.

Pourtant une chose me rassurait : c'était le souvenir des prêtres canadiens, qui étaient venus s'asseoir sur les bancs de nos facultés de l'Institut catholique de Paris et dont j'avais pu apprécier la forte vitalité, l'attachement à la France, la curiosité d'esprit et surtout la nature fière et généreuse. Enhardi par ces souvenirs, j'ai pensé que la Faculté de Théologie de Paris pouvait en toute confiance apporter à sa jeune et brillante sœur d'outre-Atlantique, à la fois le témoignage de sa haute estime et l'expression de sa fierté fraternelle.

* * *

* Leçon inaugurale donnée aux facultés ecclésiastiques de l'Université d'Ottawa, le 18 septembre 1950.

Le sujet que j'ai à développer devant vous m'a été fourni par un grand ouvrage qui touche à une question des plus délicates, des plus complexes et des plus difficiles, le grand ouvrage de Paul Hazard *La Crise de la Conscience européenne*. Il fallait l'immense érudition, l'expérience et la puissance d'esprit de l'auteur, pour l'entreprendre et le réussir.

Il n'est nullement dans mon intention de le répéter ou de le résumer. Ce serait un travail inutile et fastidieux, car beaucoup d'entre vous sans doute le connaissent déjà. Ce que je me propose de faire, dans cette brève esquisse, c'est de le compléter, c'est d'éclairer les origines de cette crise qui ne commence pas au XVII^e siècle, comme le donne à penser Paul Hazard, mais qui plonge ses racines, vous le verrez, dans un passé bien plus lointain. Aussi bien, ce sera une sorte d'introduction aux leçons que je ferai dans la suite et qui préciseront dans le détail comment l'Église a perdu la direction des esprits qu'elle avait au moyen âge. Ce grand problème, à ma connaissance, n'a jamais été sérieusement approfondi.

Crise de la conscience européenne ? Qu'est-ce que cela veut dire d'abord ? On en parle beaucoup, mais on ne s'avise guère de définir le sens profond des mots. S'agit-il de la conscience psychologique, qui reflète évidemment plus de choses aujourd'hui qu'elle n'en a jamais perçu dans le passé et qui peut se trouver désemparée par la surabondance d'idées qui la traversent. Il est plus facile de discerner la voie à suivre quand il n'y a qu'une grande avenue qui s'ouvre devant vous, comme au moyen âge, que lorsqu'on se trouve devant un vaste carrefour d'où partent des voies innombrables. Ou bien s'agit-il de la conscience *morale*, c'est-à-dire du choix d'un destin, du bien qu'il faut réaliser à tout prix, du mal qu'il faut proscrire, pour atteindre le but poursuivi ? Oui, c'est bien de cette conscience qu'il s'agit. Elle est informée par la conscience psychologique. Mais elle a ses assises fondamentales dans notre être le plus profond — où nos parents, nos maîtres, nos aïeux, toute une tradition millénaire ont déposé leurs apports et elle réagit, chez nous catholiques, comme un instinct, vers le Dieu de l'Évangile et de l'Église, — et elle s'oppose à toutes les violations de sa loi.

Vous avez déjà compris tout ce qu'implique ce dépôt fondamental qui s'enrichit sans cesse avec les années et avec la culture.

Vous allez comprendre maintenant tout ce que ce jugement intérieur et profond qui existe dans tous les hommes, était devenu au moyen âge.

Toute la conscience morale de cette grande époque, vous le savez, a été informée par l'Église. Je n'ai pas à vous décrire ces siècles passionnants, où peu à peu le christianisme triomphe de la barbarie et des survivances païennes, et où lentement l'Église, après s'être assimilé la culture antique, impose la culture chrétienne à toutes les populations qu'elle évangélise. À travers tous les peuples de l'Occident christianisé, au-dessus de toutes leurs frontières mouvantes, l'Église faisait circuler la même sève religieuse. Elle avait fait pénétrer l'idée chrétienne, en dépit des hérésies, dans toutes leurs institutions et leur avait donné à tous la même conception du monde. Rois et empereurs, théologiens, clercs et seigneurs, troubadours et manants, malgré leurs passions violentes, leur rudesse, leurs âpres soucis matériels, tous communiaient dans les mêmes sacrements et dans les mêmes espérances, conçues par chacun à la mesure de son esprit. C'est cette communauté de sens moral, éduqué par l'Église — c'est cette communauté d'idéal chrétien vivant et agissant à travers la diversité des peuples, — c'est cette identité de la conscience religieuse de l'Occident chrétien qu'on a appelé la chrétienté du moyen âge dominée par le souverain pontife. « Le pape, vicaire de Dieu, disait Innocent III, n'a pas seulement l'Église, mais le Siècle à gouverner. »

Il ne faut cependant pas confondre la chrétienté avec l'Église. C'est l'Église assurément, et surtout la papauté, qui a été l'architecte de cette communauté occidentale. Mais cette construction grandiose et humaine, qui plaçait le pape au-dessus des royaumes et des empires, n'était pas à l'abri des injures du temps ni des faiblesses humaines. Elle était caduque. Tandis que l'Église, d'essence divine, ne cessera pas de poursuivre sa tâche rédemptrice à travers les ruines du passé et les transformations du monde.

La papauté avait pris son essor, surtout au XI^e siècle, lorsque le pape Grégoire VII s'était dressé, en 1076 — avec le seul prestige de son autorité de chef de l'Église, — en face des ambitions du chef du Saint-Empire romain germanique, et qu'il avait sauvé la primauté du spirituel. C'est à partir de ce pontificat, qui marque

une date capitale dans l'histoire, que la confiance des peuples avait placé la papauté au-dessus de toutes les formations politiques et religieuses, pour lui demander la solution de tous les problèmes de la morale privée et de la morale publique. C'est de là que date un prodigieux développement du droit canonique, dont les étapes sont marquées, vous le savez, par le *Décret* de Gratien, par les *Décrétales*, le *Sexte*, par les *Clémentines* et aussi les travaux des grands commentateurs, des grands canonistes du XIII^e et du XIV^e siècle. Jusqu'alors, jusqu'au XIV^e siècle, la conscience chrétienne avait donc des guides sûrs et expérimentés; et quand les discussions incessantes obscurcissaient par trop les problèmes, il y avait un juge incontesté, dont la voix souveraine dirimait les controverses, orientait les esprits et guidait les consciences.

* * *

Pourquoi faut-il qu'un pareil développement ait été brusquement interrompu par le grand schisme d'Occident qui dura, je vous le rappelle, de 1378 à 1417? C'était la plus rude épreuve que l'autorité papale eût subi depuis sa fondation. Je vous rappelle brièvement les faits. En 1378, à la mort du pape Grégoire XI, deux papes sont successivement élus par les mêmes cardinaux, le premier sous la pression du tumulte populaire, le second par réaction contre les mesures vexatoires du nouveau pape. Il était fort difficile de discerner avec certitude quel était le vrai pape légitime. Le premier siège à Rome, le second s'établit à Avignon. Les puissances sont divisées. Chacun des pontifes rivaux a sa cour, ses cardinaux, son obédience. Des efforts persévérants sont tentés pour mettre fin à cette douloureuse situation. On les crut sur le point d'aboutir au concile de Pise (1409) qui, après avoir déposé les deux concurrents Grégoire XII et Benoît XIII, élut pape Alexandre V. Mais ceux-ci n'en tinrent aucun compte. C'est seulement au concile de Constance (1414-1418) que le schisme prit fin par l'élection de Martin V (1417). Tout le monde reconnut pratiquement le pape issu du concile.

Quelques-uns se demandent peut-être ce que devenaient les fidèles au milieu de cette crise de l'autorité suprême de l'Église? Eh bien! la bonne foi les sauvait. Il y eut des saints dans toutes les obédiences. Car le *Credo* et les sacrements étaient les mêmes partout. Les évêques avaient été ordonnés régulièrement et transmet-

taient légitimement leurs pouvoirs. Les sacrements conservaient toute leur efficacité. Quand on lit les invectives fréquentes lancées contre le clergé, on est tenté de croire qu'il y avait une diminution de la foi. Ce serait une erreur. La foi était douloureuse, mais aussi vive que jamais. D'innombrables religieux s'efforcent de restaurer dans leurs couvents l'austérité primitive. C'est alors que vient au jour sans nom d'auteur (début du XV^e siècle) ce livre admirable, *L'Imitation de Jésus-Christ*, dont on a pu dire que c'était le plus beau livre sorti de la main des hommes. Pourtant, le ton désabusé, le détachement profond de ce qui passe, l'aspiration immense vers les douceurs de l'amour divin, portent peut-être la marque de son époque. Nous voyons aussi, dans les sermons qui nous sont parvenus, les prédicateurs aller de ville en ville; parlant parfois dans une langue triviale, mais forte sur le repentir, le péché, la mort. Le peuple continue à faire de fréquents pèlerinages à ses sanctuaires de prédilection: Saint-Martin de Tours, Notre-Dame du Puy, Saint-Jacques de Compostelle, et parfois il s'en va jusqu'à Jérusalem. Il vient, en foule, devant le parvis des cathédrales, assister à la représentation des « mystères », qui furent l'origine de notre théâtre national. Le *Mystère de la Passion*, composé au XV^e siècle, comprenait 35.000 vers, 124 acteurs, sans compter les figurants, et le spectacle durait quatre jours. Tout cela ne marque aucune diminution du sentiment religieux. La piété s'était seulement attristée.

L'idée de la mort hantait les esprits. C'est alors qu'on voit apparaître ces œuvres d'art étranges, les *Danses macabres*, peintures murales dans les églises, qui représentent toutes les classes de la société: artisans, chevaliers, évêques, cardinaux, attirés par la mort dans une ronde sinistre, avec des inscriptions ainsi conçues: « Je marche à la mort, dit l'évêque, bon gré, mal gré j'abandonne la crosse, les sandales et la mitre. » — « J'ai su vaincre dans les combats, dit le chevalier, mais je n'ai pas appris à vaincre la mort. » Dans la peinture ou la sculpture du temps, le Christ est représenté de préférence sous son aspect douloureux et les historiens de l'art ont noté justement que l'iconographie du XIV^e et du XV^e siècle a une prédilection pour les sujets évocateurs de tristesse et pour les attitudes souffrantes et tourmentées. Cela s'explique.

Le pape avait été l'âme de la civilisation médiévale. Il était pour tous le plus haut représentant de Dieu sur la terre. Il avait exterminé, sous les anathèmes pontificaux, les prétentions du Saint-Empire romain germanique. Il était par fonction le régulateur du dogme et de la morale. Il était devenu le chef des croisades; bref, il était le héraut, le porte-parole de la justice chrétienne dans une société entièrement croyante. Il me paraît clair que lorsque les peuples européens virent, pendant plus de quarante ans, deux, puis trois pontifes rivaux et irréductibles se disputer la tiare, ils en subirent un choc qui les atteignait dans les profondeurs de leur vie morale et c'est pourquoi je pense que le Grand Schisme d'Occident est à l'origine de cet ébranlement de la conscience européenne qui dure encore. Et j'en vois la preuve dans les faits suivants.

On ne s'évade pas en un jour d'un réseau d'institutions séculaires qui donnent à la vie privée comme à la vie publique tout son rythme quotidien et toute sa signification présente et future. Mais le grand ébranlement était produit et on ne tardera pas à en apercevoir les conséquences.

Je ne puis que les indiquer très succinctement. Ces brèves notations suffiront à vous faire réfléchir. L'abaissement du Saint-Siège se manifeste sous une triple forme.

D'abord la *théorie conciliaire*. Puisque la papauté, considérée comme le suprême pouvoir de l'Église, semblait avoir failli à sa tâche, puisqu'on ne pouvait s'entendre, malgré tous les efforts, pour reconnaître un seul vrai pape, que faire? que penser? Un grand nombre d'esprits, et non des moindres, comme Gerson, Pierre d'Ailly et tant d'autres, pensèrent que l'autorité suprême dans l'Église résidait dans le concile général et non dans le souverain pontife. Il est incontestable que le Grand Schisme a contribué puissamment à faire mûrir ces idées subversives, puisqu'en définitive c'est au concile de Constance qu'il fallut recourir pour dénouer la crise interminable par l'élection du pape Martin V.

En second lieu, je vois une conséquence du schisme dans les *hérésies* qui ne tardent pas à se dresser contre l'autorité du pape. L'Anglais John Wiclef, qui mourut avant la fin du Grand Schisme en 1314, et, d'un autre côté de l'Europe, le bohémien Jean Huss, vers la même époque, rejettent la Tradition qui s'incarne dans le pape

et prônent le retour à l'Écriture sainte, comme règle suprême de la foi. Par ailleurs, ils bafouent les indulgences, les pèlerinages, le culte des saints, tout ce qui avait alimenté la dévotion populaire du moyen âge. Voilà une atteinte profonde à la prérogative qu'avaient l'Église et le pape de diriger les esprits, puisque les Wicléfistes et les Hussites se passeront d'eux pour interpréter la Bible.

En troisième lieu, je vois une diminution du Saint-Siège dans l'instauration du régime des *concordats*. Il n'est pas question ici de nier leur légitimité ni la juste discrimination des deux pouvoirs qui va s'accroître au cours du temps. Mais l'autorité du pape, souvent combattue en fait, s'imposait théoriquement à tous au moyen âge. Le prétendu « concordat » de Worms (1122) n'est qu'un compromis, analogue à tant d'autres, qui respectait les droits supérieurs du souverain pontife. Or désormais, les nations, émancipées de la tutelle pontificale, traiteront d'égal à égal avec le Saint-Siège pour régler leurs affaires religieuses. Bien plus, dès 1438, le roi de France Charles VII a réglé, sans même en référer au pape, le statut de l'Église de France par la *Pragmatique Sanction de Bourges*. Cette charte affirme la supériorité du concile sur le pape et elle stipule dans quelles conditions seront nommés évêques et abbés. Enfin elle met d'importantes restrictions aux impôts perçus par la cour romaine sur le clergé français. Là aussi, il y a une notable restriction de l'autorité pontificale à la direction des esprits dans le domaine politico-religieux.

Nous assistons là à une lente transformation du monde. Tous ces faits et bien d'autres paraissent sonner le glas de la chrétienté du moyen âge. Certes, le pape continuera toujours d'être le chef suprême de l'Église. Même, son autorité, en se resserrant dans le domaine spirituel, en se dégageant des soucis politiques excessifs, y deviendra plus forte, puisqu'elle aboutira à la solennelle définition de l'infaillibilité pontificale au concile du Vatican (1870). Mais les nations modernes et leurs rivalités implacables s'affronteront désormais sans contrepoids. La lutte des intérêts sera l'impitoyable *loi d'airain* qui réglera les rapports des peuples. De froids calculateurs décideront les guerres, en agitant devant les peuples abusés des hochets ou des slogans qui présideront à leurs massacres. On essaiera des systèmes nouveaux comme la Sainte-Alliance, comme l'Équilibre européen, comme

la Société des Nations, qui pendant un certain temps paraîtront réussir — jusqu'à ce que l'ambition de certains groupes dirigeants rompent ces barrières fragiles et ouvrent la digue des torrents dévastateurs. Qui pourrait dire le droit au milieu des nations passionnées et des intérêts contraires, sinon un arbitre désintéressé qui plane au-dessus de toutes ces puissances ? Un tel arbitre, il n'y en a qu'un sur la terre, et c'est le pape. Auguste Comte, le fondateur de la sociologie, regrettait amèrement, malgré son incroyance, la disparition du pouvoir spirituel du moyen âge, parce qu'il a toujours été « un facteur d'équilibre et de paix ». Et cette absence est, sans aucun doute, un des éléments profonds de la crise de la conscience européenne, qui, ayant perdu son guide surnaturel, ne sait plus où chercher défense et protection, et se trouve réduite à ne compter que sur la balance impitoyable des forces matérielles.

Nous avons vu que le branle était donné depuis le Grand Schisme. De nouvelles idées religieuses, puis de nouvelles conceptions du monde germeront dans les esprits. On ne parlera plus la même langue spirituelle. Les hommes, séparés de Rome, se sépareront de plus en plus les uns des autres. Et la croyance en l'unité fraternelle du genre humain sous la paternité de Dieu, représenté par le pape, semblera de plus en plus appartenir au mirage grandiose d'un passé révolu. Cependant, l'Église poursuivra toujours sa mission primordiale qui est de dispenser les bienfaits de la Rédemption à travers tous les régimes et sous tous les aspects changeants de ce monde qui passe. Après le Grand Schisme, voici venir les dangers de la Renaissance.

* * *

L'Église n'a pas, certes, pour mission spéciale de construire la science ou de créer les arts. Mais elle ne saurait s'en désintéresser sans un grave dommage. Il y a des enrichissements intellectuels, — d'où qu'ils viennent — qui font honneur à l'esprit humain. Tel fut celui qu'apporta la Renaissance. Elle s'est produite hélas ! au moment où l'Église n'avait cessé de s'affaiblir, au cour du XIV^e siècle, par ses luttes avec le pouvoir séculier, et surtout par le scandale du Grand Schisme. On peut penser que le mouvement des esprits aurait peut-être suivi un cours différent, s'ils n'avaient été las d'une tutelle qui régentait l'État, les Lettres, les mœurs, sans qu'ils

trouvassent alors dans les plus hauts représentants de l'Église, le pur reflet de l'idéal qu'on leur commandait de suivre.

Là aussi, il y a eu évasion de la direction religieuse des esprits dans le domaine de la philosophie et des arts. Des hommes, comme Giordano Bruno, Pomponace, Campanella, etc., construisent une philosophie qui ne tient plus aucun compte de la foi. À cette époque, il y a vraiment une diminution de la croyance traditionnelle. D'autre part, je n'ai pas besoin d'insister sur les œuvres de la peinture et de la sculpture italiennes et françaises dont la forme est admirable, mais souvent totalement dénuée de préoccupation morale. Pourtant des hommes de génie, comme Ghiberti, Giotto, Fra Angelico, Fra Bartholomeo, Michel-Ange, Léonard de Vinci et d'autres ont montré qu'on pouvait unir la force créatrice la plus développée et le sentiment religieux le plus solide.

Le contact plus étendu et plus intelligent avec l'antiquité païenne, l'engouement pour les modèles anciens, la réaction violente contre le moyen âge, dont on ignore la vraie grandeur : tout cela dans un état de l'Église diminué, affaibli, humilié, aggravait le désarroi des consciences et faisait courir au christianisme un incontestable péril. S'il n'a pas sombré, c'est d'abord à cause de la force surnaturelle qui est en lui ; c'est aussi parce que sa faculté d'assimilation à l'égard de tout ce qui est vrai est illimitée.

Il s'est en effet incorporé l'enthousiasme de l'humanisme pour la recherche des *textes anciens*, pour le retour aux sources. Ainsi, on a étudié le texte hébreu ou grec de l'Écriture et on s'est reporté aux ouvrages des Pères de l'Église. La connaissance de la Bible a profité de l'effort des Lefebvre d'Étaples, des Erasme, des Josse Clichtowe, des Pic de la Mirandole, etc. La philologie, l'étude scientifique des langues anciennes est née à cette époque. Il eût été regrettable que cette science si féconde pour interpréter exactement les textes, n'eût pas été favorisée par l'Église. L'étude des Pères de l'Église, surtout de saint Jérôme et de saint Augustin, a été un des engouements de la Renaissance. Au moyen âge, on se contentait d'en lire le plus souvent des extraits dans des florilèges ou des commentaires plus ou moins fidèles au texte. Les humanistes chrétiens ont permis à l'Église de concilier la Tradition avec les besoins nouveaux des esprits.

Malheureusement, il faut reconnaître que si les promoteurs de ce renouveau intellectuel ont fait œuvre remarquable dans l'étude de l'ancienne littérature chrétienne, dans la philologie, ils ont été à peu près nuls comme théologiens. Surtout, par leurs critiques acérées et injustes contre le moyen âge, contre la Tradition, par leur culte prédominant pour l'Écriture sainte, ils ont fait inconsciemment le lit du protestantisme.

* * *

Nous arrivons à un déchirement de la chrétienté, qui manifeste une des crises les plus graves que la conscience européenne ait traversé. Car il ne s'agit plus seulement d'une crise de l'autorité dans le sein de l'Église, il s'agit d'une remise en question de tous les dogmes fondamentaux et d'une rupture violente qui déchirera en deux la chrétienté tout entière. Les derniers travaux sur la Réforme protestante, notamment ceux de Lortz et de Karl Adam ont beaucoup insisté sur l'état lamentable de l'Église, à l'époque de Luther. Il est certain que le clergé séculier, mal recruté, mal rémunéré; que le clergé régulier, peu fidèle à ses traditions et à ses règles — comme le travail tout récent et fort documenté de l'abbé Roure l'a montré pour tout le midi de la France; — il est certain que les institutions elles-mêmes — comme le cumul des bénéfices (un évêque pouvait avoir jusqu'à 4 évêchés), comme la commande qui laissait aux soins d'un subordonné la gestion des bénéfices ecclésiastiques dont le titulaire se contentait de percevoir les revenus; — il est certain que la papauté elle-même, avec Alexandre VI et d'autres papes, s'est montrée inférieure à l'exigence spirituelle de sa mission. Et il faut reconnaître que tous ces faits, qui pourraient remplir des volumes, justifiaient l'appel séculaire vers une réforme: «*reformatio ecclesiæ in capite et in membris*». Tel était l'aphorisme qui courait sur toutes les lèvres dès le temps du Grand Schisme.

Tous ces faits constituaient un terrain éminemment favorable à la propagation de la Réforme protestante. Mais on ne saurait jamais trop insister sur ce point: tout cela et tout ce qu'on pourrait y ajouter ne justifie en rien la rupture de Luther. Celui-ci, qui était d'une rare fécondité intellectuelle, a suivi la pente de son tempérament. Déjà, dans ses premiers sermons apparaissent ça et là des traits qui iront s'amplifiant: un pessimisme profond sur la nature humaine:

« Tout notre effort, dit-il, doit être de nous accuser, de nous juger, de nous condamner nous-mêmes. » D'autre part, la foi lui paraît le seul refuge : « La foi, dit-il, est notre seule joie. » Cela suffit à nous montrer en Luther une âme profondément religieuse. Il faut entendre par là le souci prédominant de ses rapports avec Dieu — le sentiment plus ou moins mêlé d'imagination de son contact intime avec Dieu, — le tourment incessant créé par le besoin absolu d'union à Dieu. Ce tempérament chez Luther est poussé jusqu'au génie. De tels hommes créent une doctrine, surtout par la mise en formules de leur expérience religieuse, quand ils ne sont pas disciplinés par l'humilité. Il lutte énergiquement d'abord contre ses penchants naturels, contre une nature indomptée. Mais il prie peu. Il n'est pas humble et l'on a relevé l'aveu qu'il abandonnait la récitation du saint bréviaire pendant des périodes plus ou moins longues. Il en vient, par suite de ses échecs moraux, à considérer la nature humaine comme si corrompue par la déchéance originelle, qu'elle ne peut produire aucun acte méritoire. Comment donc être sauvé ? Par la seule foi au Christ, qui nous couvre de ses propres mérites. Nous n'avons pas besoin de mériter par nos œuvres, puisqu'il a mérité pour nous. « Que doit faire l'homme, dit-il, accablé par une loi impossible à accomplir ? . . . La loi est déjà accomplie par le Christ ; il n'est plus nécessaire de l'accomplir, il suffit d'adhérer au Christ et de se conformer à Lui *par la foi*, parce que le Christ est notre justice, notre sanctification, notre rédemption. » Il écrivait cela (1515) bien avant sa rupture ouverte avec l'Église. Mais c'est là le point initial de son évasion de l'Église. Il n'en était déjà plus, car elle affirme avec toute la Tradition et le témoignage éclatant de tous les saints, que le salut s'opère par la coopération de l'homme avec Dieu, de la volonté humaine avec la grâce divine qui n'est jamais refusée aux âmes qui prient, qui s'humilient et qui s'approchent des sacrements.

Dès lors sa doctrine se formera, se complètera au fur et à mesure des circonstances, des controverses et des condamnations. Mais c'est d'abord dans son tempérament, dans son expérience malheureuse, dans son orgueil qu'il faut chercher la brèche originelle par où passeront de nouveaux doctrinaires et d'immenses populations en Allemagne, en France, en Suisse, en Hollande, en Angleterre, en Amérique

et dans tous les pays scandinaves, qui soustrairont une grande partie du monde à la direction religieuse de l'Église.

* * *

J'en ai dit suffisamment, je pense, pour vous montrer que le grand ébranlement de la conscience européenne, remonte bien plus haut que le XVII^e siècle. Nous avons vu comment l'autorité suprême de la papauté, clé de voûte de la chrétienté médiévale, a été atteinte dans son autorité suprême par le scandale du Grand Schisme, et comment sa direction doctrinale a été limitée par la théorie conciliaire, par les hérésies de Wiclef et de Jean Huss, par le système des concordats qui rétrécissent son influence politique, par la libre pensée qui naît à la Renaissance, par la Réforme protestante qui ajoute le schisme à l'hérésie et enlève à sa juridiction des nations entières. C'est tout ce que j'ai voulu évoquer aujourd'hui devant vous.

Nous verrons qu'un travail, peut-être plus important encore, se dessinera aux XVII^e et XVIII^e siècles, qui tend à transformer complètement la vieille conception du monde et à la vulgariser. Mais nous constaterons aussi, chemin faisant, que rien de tout cet immense effort n'a atteint vraiment l'Église dans ses œuvres vives — que l'Église y a résisté avec une force surhumaine, en dépit de la médiocrité fréquente de ses défenseurs, — et qu'elle a pu, au moment où on la croyait le plus humiliée, préparer la magnifique renaissance chrétienne et missionnaire du XIX^e siècle.

Cette renaissance se poursuit plus vigoureusement que jamais aujourd'hui, dans tous les domaines de l'action catholique en Europe. Elle se poursuit aussi en Amérique. Je n'ai pas eu besoin de longues réflexions pour m'en convaincre. Il m'a suffi d'ouvrir les yeux et de questionner ceux qui savent, pour sentir la puissante vitalité qui anime votre belle patrie du Canada dans tous les domaines. Je m'incline respectueusement devant tout le clergé séculier et régulier qui continue magnifiquement de faire fructifier les semences que la France a jeté jadis dans votre pays. Et comment ne saluerai-je pas, d'une façon particulière, la grande congrégation des Oblats, qui a créé cette Université, et son éminent recteur, qui, chaque année, avec une constance admirable, trouve le moyen de lui donner des développements nouveaux.

Une chose m'a frappé dans vos statistiques, c'est l'accroissement rapide de la population scolaire qui fréquente vos facultés. C'est là un fait du plus haut intérêt. Car l'enseignement supérieur est non seulement un instrument de progrès technique et d'amélioration économique nécessaire; mais c'est aussi, je dirai même c'est surtout un foyer de vie religieuse éclairée et rayonnante, un moyen de discerner, parmi le foisonnement des doctrines, les idées vraies des idées fausses; et c'est enfin une condition de prestige indispensable dans le monde où nous vivons. On ne dira jamais assez tout le bien que les universités catholiques ont fait à la France et la part énorme qu'elles ont dans la solide situation religieuse de notre pays.

Je suis sûr qu'en se tendant une main fraternelle comme la Faculté de Paris le fait en ce moment à la Faculté d'Ottawa, nos deux pays, si profondément unis dans les épreuves comme dans les gloires et dans le souci de la culture, puiseront dans le sentiment de cette union un nouveau courage pour répandre la civilisation chrétienne, qui, malgré toutes les crises et toutes les menaces, ne doit jamais mourir.

M^{SR} H.-X. ARQUILLIÈRE,

doyen de la Faculté de Théologie
de l'Institut catholique de Paris,
professeur à l'École des Hautes Études (Sorbonne),
professeur à la Faculté de Théologie de l'Université d'Ottawa.

Du “Curé de Village” “au Curé de Campagne” ou des variations de l’apologétique littéraire depuis un siècle

Il peut sembler curieux de rapprocher les œuvres de Balzac et de Bernanos. Tant de choses les séparent ! Mais tout de même, ils ont traité un sujet tout semblable . . . La communauté de ce point de départ permettra de mieux saisir où se trouve la différence profonde, initiale, expliquant ainsi comment, malgré des intentions apologétiques¹ maintes fois avouées², Balzac y a si mal réussi que l’Église dut mettre plusieurs de ses œuvres à l’index³. De telle sorte que si l’œuvre romanesque de Bernanos rend un son purement chrétien, on a tout lieu de discuter sur « la religion » de Balzac.

Laissons délibérément de côté ses « contes philosophiques » entachés d’influences occultistes. Ph. Bertaut d’ailleurs a trop bien étudié l’ensemble de la pensée religieuse balzacienne pour qu’il soit utile d’y revenir⁴. Ouvrons plutôt l’un de ses romans les plus évidemment catholiques par le sujet comme par l’inspiration : *Le Curé de Village* est certainement l’un des mieux venus ; s’il n’a pas l’am-

¹ *Avant-Propos* de la *Comédie humaine*, 1842.

² Voir le texte par L. JAFFARD dans ses notes sur des articles inédits de Balzac qu’il vient de publier sous le titre de *Journaux à la Mer*, Paris, (Ed. du Conquistador, 1950,) p. 130.

³ Ceci explique que l’Église ait mis à l’Index « omnes fabulæ amatoriæ » de l’œuvre balzacienne. On en a fait reproche à l’Église. Balzac pourtant avait prévu que ses œuvres pouvaient être dangereuses. Comme il le note dans son roman *La Fille aux Cheveux d’Or* ; même si l’intention de l’auteur dépasse de beaucoup la simple peinture des passions dont il se sert comme d’un pur prétexte, beaucoup de lecteurs, à commencer par les jeunes, risqueraient de s’y arrêter et de s’y brûler les ailes. En inscrivant à l’Index toutes les *fabulæ amatoriæ* de l’œuvre balzacienne, l’Église n’a donc fait, en somme que ratifier le jugement de Balzac lui-même sur son œuvre, et prendre les mesures nécessaires pour éviter la perte des âmes, ce qui était de son devoir le plus strict.

⁴ *Balzac et la religion*, Paris, Ed. Boivin, 1942.

pleur de résonnances métaphysiques et la perfection dramatique d'un développement unilatéral, comme le *Lys dans la Vallée*, il reste pourtant si puissant dans son jaillissement, si vrai, qu'aujourd'hui encore, malgré un certain vieillissement de la sentimentalité romantique, sa lecture nous happe et nous maintient dans le sillage de cette fiction, jusqu'au bout, sans fatigue. On a tendance à présent — heureusement ! — à se débarrasser de certains préjugés sur la « pureté du style », créés par Flaubert, et qui portaient à mépriser le heurt et l'abondance de la phrase balzacienne. À défaut d'une limpidité qui risque d'être incolore et superficielle, le style de Balzac, dru, ferme, sans cesse soutenu, est la marque de son génie créateur : une force incroyable nous entraîne, cette « force venue des profondeurs de l'âme » à laquelle Balzac fait plusieurs fois allusion au cours de ce roman, et qui est d'ailleurs l'un des thèmes majeurs de son œuvre et de sa pensée ⁵.

L'histoire contée dans *Le Curé de Village*, d'ailleurs, est-elle autre chose que la déflagration d'une force humaine ? . . . Mais peut-être n'est-il pas inutile de rappeler cette histoire.

Véronique, fille des Sauviat, marchands forains enrichis, mariée sans amour au plus riche banquier de Limoges qui, par surcroît, se révèle un avare, s'étiole visiblement. Là-dessus éclate l'affaire Tascheron, un vieillard tué par convoitise ; et l'intérêt mal déguisé avec lequel Véronique suit le procès du meurtrier, joint à sa maternité, inattendue, puisque son mari la néglige, fait assez comprendre quelles étaient ses relations avec le jeune assassin qui est exécuté sans avoir livré son secret.

La seconde moitié du roman, c'est l'expiation de Véronique, dont le mari est mort à son tour et qui se consacre au bien-être des paysans de Montégnac en transformant les terres jusque-là arides par un ingénieux système d'irrigation.

Mais où est donc en tout ceci le curé de village ? Ne risque-t-il pas de paraître bien secondaire ? Balzac lui-même l'avoue dans sa

⁵ N'étant point ici dans mon propos de tenter l'étude du style de Balzac et de son pouvoir créateur — l'un des plus vastes de notre littérature de France — je ne puis que renvoyer aux excellentes pages d'A. BÉGUIN dans son *Balzac Visionnaire* (Genève, Ed. Skira). Mais devant faire certaines mises au point sur sa pensée religieuse, il m'a paru nécessaire de signaler qu'il y aurait d'autres points de vue à envisager pour porter un jugement d'ensemble sur cette œuvre et qui soit équitable.

préface. Pourtant ce n'est point si évident. Le curé, regrette Balzac, aurait dû être l'âme et le centre . . . pour être une âme, est-il si nécessaire de paraître et d'occuper toute la scène ? Le curé de Montégnaç n'entre en jeu il est vrai, qu'à la page 77⁶ et, même alors, le nombre de pages où il paraît se réduirait à peu de choses. Mais son influence réelle est considérable. Non seulement il a transformé son village, réputé pour une pépinière de chenapans, en une paroisse chrétienne — cela reste antérieur au roman proprement dit, — non seulement il a eu l'idée géniale du système d'irrigation qui métamorphosera la contrée — c'est un projet qu'il ne pourrait à lui seul réaliser, — mais il joue un rôle décisif dans la conversion de Véronique. En quoi, si l'on peut regretter que la vie intime du prêtre nous échappe à peu près complètement, Balzac reste, ce me semble, au centre dramatique de son sujet: le curé de village, c'est-à-dire le curé et son village, le curé en face des âmes.

C'est tout le sujet du *Journal d'un Curé de Campagne*, le roman de Bernanos. On y retrouve le même thème essentiel, qui est peut-être le thème romanesque chrétien par excellence, puisqu'il s'agit ici du salut des âmes vu dans son mystère central: celui de l'affrontement d'un pécheur avec le prêtre qui participe au sacerdoce du Christ rédempteur. Que Balzac ait vu cela, c'est déjà une grande chose. Mais il y a plus et beaucoup plus. Il y a cette vue de l'Église qui leur fait à tous deux équilibrer la figure des prêtres « évangéliques » — le curé de Montégnaç ou celui d'Ambricourt chez Bernanos, — par leur complémentaire, aussi nécessaire à la vie de l'Église: les prêtres chefs de chrétienté et diplomates, comme sont le curé Torcy ou bien l'évêque de Limoges et son conseil — car l'Église qui n'est pas de ce monde est aussi dans ce monde. Il y a surtout l'admirable dialogue du curé de Montégnaç avec Véronique, et qui décide du salut de sa pénitente. C'est le centre du roman, tout comme le pénible dialogue du curé d'Ambricourt avec la Comtesse est au centre du *Journal d'un Curé de Campagne*.

Ces deux dialogues sont la clef de tout. Il vaut donc la peine de s'y arrêter. Ici et là, même drame essentiel: il s'agit non pas tant d'une conversion éclatante comme serait le passage de l'incroyance

⁶ Je citerai dans l'édition des œuvres complètes (Paris, Conard).

à la foi, que de sauver une âme qui s'est fermée à Dieu. Véronique n'a pas mieux accepté l'exécution de son amant que la Comtesse, la mort de son fils: ces âmes se refusent à l'amour de charité, elles sont mortes elles-mêmes. Une révolte intérieure, non pas affichée, mais d'autant plus douloureuse qu'elle est sans espoir, qu'elle est par excellence une désespérance, risque de gâcher irrémédiablement ces vies qui restent extérieurement si respectables.

Ici pourtant se bornent les ressemblances. Le déroulement du dialogue et leur dénouement révélera mieux que tout le reste en quel point exact les vues de Balzac et celles de Bernanos diffèrent en matière de religion.

Chez Bernanos, on assiste à un éclatement du drame, jusque là refoulé. Le prêtre est un détecteur: sous les phrases apparemment sages et mesurées de la Comtesse, qui se présente, non sans justes motifs comme une victime, et vante sa résignation chrétienne, le curé d'Ambricourt décèle une dangereuse équivoque: « Oui madame, on se résigne à ne pas aimer. Le démon aura tout profané, même la résignation des saints. » Qu'importe l'observance et la pratique extérieures de la Loi? La tranquillité de la conscience n'est plus qu'un piège dangereux s'il y manque l'amour:

— Je vivais en paix du moins, dit la Comtesse, j'y serais morte.

— Cela n'est plus possible.

— Dieu m'était devenu indifférent. Lorsque vous m'aurez fait convenir que je le hais, serez-vous plus avancé?

— Vous ne le haïssez plus, dis-je. La haine est indifférence et mépris. Et maintenant vous voilà enfin face à face. Lui et vous.

Finie la fuite oblique, le refus semi-conscient d'un Dieu qui nous poursuit sans relâche? La Comtesse est mise devant l'acte de religion essentiel: elle doit enfin choisir, dans la lumière, entre l'abandon à la Providence, ou la pleine révolte.

Révolte insensée, d'ailleurs. La Comtesse refuse à Dieu cet enfant mort qu'elle voudrait jalousement garder pour elle, au moins par la mémoire. Cela suffirait à son désir, à l'exclusion de Dieu même. Mais le curé d'Ambricourt la convainc de son erreur:

— Rien ne peut nous séparer, en ce monde ou dans l'autre, de ce que nous avons aimé plus que nous-même, plus que la vie, plus que le salut, avait dit la Comtesse. L'amour est plus fort que la mort, cela est écrit dans vos livres.

— Ce n'est pas nous qui avons inventé l'amour. Il a son ordre, il a sa loi.

— Dieu en est maître.

— Il n'est pas le maître de l'amour, il est l'amour même. Si vous voulez aimer, ne vous mettez pas en dehors de l'amour . . . Ne croyez pas aimer contre Dieu, jusque dans l'enfer, fût-ce même votre propre enfant. «L'enfer madame, c'est de ne plus aimer.»

Ainsi forcée dans ses derniers retranchements, la Comtesse voit s'écrouler d'un seul coup le mur qu'elle avait patiemment bâti contre Dieu. « Il y a une heure, ma vie me paraissait bien en ordre, chaque chose à sa place, et vous n'y avez rien laissé debout, rien. »

Le prêtre joue donc ici le rôle de catalyseur. Il n'est rien par lui-même (et pour le mieux souligner sans doute, Bernanos multiplie les signes d'impuissance et de désarroi dans cette vie de curé de campagne), mais il oblige les hommes à la redoutable rencontre avec ce Dieu dont il est comme le sacrement; il inquiète, il décèle les abcès cachés, il conduit au choix qui est le principe de l'amour.

Chez Balzac, le cheminement du dialogue entre Véronique et le curé de village se fait en sens inverse⁷. Il s'agit de consoler, de rassurer une âme qui se reconnaît coupable et s'en désespère. À vrai dire, ce désespoir est impur, inspiré plutôt par le regret d'un amour perdu, que par le remords de la faute. Il y a donc bien, comme dans le roman de Bernanos une conversion à opérer: « Supposez-vous devant Dieu . . . Que lui diriez-vous ? »

Mais on voit bien aussitôt que la confrontation est toute différente. Le Dieu dont il s'agit, c'est le Juge suprême, qui, mieux que la justice des hommes (qui a condamné l'amant de Véronique), sait nos excuses, notre fragilité, et donne, après la chute, le moyen de se racheter par les bonnes œuvres.

La doctrine n'est point fausse, évidemment, mais déjà elle nous met sur la pente: « La mort du Rédempteur qui a racheté le genre humain est l'image de ce que nous devons faire nous-mêmes. Rachetons nos fautes . . . Tout est rachetable, le christianisme est dans cette parole. »

Mot imprudent, majoration trop évidente: la morale et, en particulier la réparation, qui étaient une sorte de corollaire — néces-

⁷ *Le Curé de Village*, p. 140-148.

que nous devons nouer avec Dieu, la morale ici devient le centre, et saire mais seulement déduit — d'une religion première, de la société comme l'essentiel de la religion: « Pleurer madame, n'est que le commencement, agir est la fin. Les monastères pleuraient et agissaient, ils priaient et civilisaient, ils ont été les moyens actifs de notre divine religion . . . Vos prières doivent être des travaux. »

Ne reprochons pas à Balzac de s'être leurré sur le vrai but de la vie monastique: la chose était générale en France à cette époque. Mais elle témoigne de ce même glissement, de la religion personnelle à une simple morale que l'influence de la philosophie kantienne allait consacrer pour cent ans.

* * *

On trouverait de ceci bien des traces dans l'œuvre de Balzac ? Bornons-nous à tirer du *Curé de Village* quelques traits qui accusent ce gauchissement initial.

D'abord la façon abstraite dont Balzac parle du monde surnaturel: l'Église est « habitée par la prière, elle avait une âme⁸ ». Que cette imprécision est pénible quand on sait l'hôte qui l'habite « corporaliter » ! Quelle différence avec les affirmations carrées de la foi chez Bernanos !

Ainsi estompée la réalité surnaturelle, on ne s'étonnera pas que la distinction d'avec les seules forces naturelles soit également minimisée: par exemple si le prêtre jouit d'un caractère divin, il ne le doit point comme on pourrait croire à la part qu'il prend au sacerdoce du Christ. C'est « l'exquise délicatesse qu'aucune passion n'avait altérée », qui donne à « l'homme ce *mens divinius*, cette tendresse apostolique », qui « met le prêtre au-dessus des autres hommes, en fait un être divin⁹ ». De même, l'élévation « mystique » produite par le sentiment de la nature¹⁰ n'est qu'une faible image et bien rabaissée de la prière surnaturelle, infusée en nos cœurs par l'Esprit divin.

Dans cette religion-morale, d'ailleurs, le côté volontaire de la foi éclipse l'adhésion intellectuelle aux dogmes révélés: « la volonté faisait toute la force » du curé de Montégnaç . . . « cet homme digne

⁸ *Ibid.*, p. 94.

⁹ *Ibid.*, p. 141.

¹⁰ *Ibid.*, p. 150-151.

de la primitive Église, . . . était marqué du sceau des grandeurs humaines qui approchent le plus des grandeurs divines par la Conviction dont le relief indéfinissable embellit les figures les plus vulgaires, dore d'une teinte chaude des hommes voués à un culte quelconque . . . La conviction est la volonté humaine arrivée à sa plus grande puissance¹¹. » Le dogme importe assez peu en somme, il doit s'adapter à la morale: « La gloire de l'Église est de faire concorder ses dogmes avec les mœurs de chaque temps¹². »

Balzac, il est vrai, parle ici des changements dans l'administration du sacrement de pénitence. Il ne s'agit donc point de dogme, mais tout juste de discipline ecclésiastique. La phrase n'en reste pas moins caractéristique d'une étrange ignorance¹³, et si on la rapproche de certaines expressions du roman ou, peut-être, Balzac a le plus insisté sur la foi, il faut bien avouer que cette foi reste singulièrement courte, ou plus exactement toute bornée dans son objet à la charité: « Avant tout croyez . . . tant que vous n'aurez pas la foi, tant que vous n'aurez pas absorbé dans votre cœur et dans votre intelligence le sens divin de l'épître de saint Paul sur la charité, vous ne pouvez pas participer à nos œuvres¹⁴. »

Privée de son objet propre, qui est Dieu même, l'espérance à son tour se dégrade en « grand calcul de l'éternité »: « Pense donc

¹¹ *Ibid.*, p. 98-100.

¹² *Ibid.*, p. 272. — Voir p. 143: « Depuis le fétichisme informe des sauvages jusqu'aux gracieuses inventions de la Grèce, jusqu'aux profondes et ingénieuses doctrines de l'Égypte et des Indes, traduites par des cultes rians ou terribles, il est une conviction dans l'homme, celle de sa chute, celle de son péché, d'où vient partout l'idée des sacrifices et du rachat. » Ne concluons pourtant pas au syncrétisme . . . L'histoire des religions alors dans les premières ardeurs de ses découvertes, lançait sur le marché beaucoup de faits et d'idées au milieu desquelles il était difficile de tracer une voie exempte de toute erreur. Dans un important article sur le *Dictionnaire mythologique de Michaud* qui, bien que signé de Balzac, avait jusqu'ici échappé aux chercheurs et que vient de publier L. Jaffard (*Op. cit.*, p. 51-64), Balzac précise, en 1833, sa position là-dessus. Pas de traces d'un syncrétisme; simplement la position de l'humanisme chrétien: les religions préfigurent la vraie religion. Celle-ci tranche sur les autres avant tout par son efficacité: « La gloire de la littérature moderne est tout entière dans le germe nouveau jeté dans le monde par le christianisme » (p. 62). C'est la thèse de Chateaubriand.

¹³ Ignorance alors très générale, même chez ceux qui, à défaut d'une formation régulière ont pourtant beaucoup étudié, dans les livres qu'ils avaient sous la main, les questions religieuses. Témoin Chateaubriand parlant, dans la première édition des *Mémoires d'Outre-Tombe*, de l'unité de Dieu en trois essences! Quand on sait d'ailleurs la pauvreté de l'enseignement théologique dans les séminaires de l'époque . . .

¹⁴ *L'Envers de l'Histoire contemporaine*, Ed. Conard, p. 345.

que tout ce que tu perds ici, tu peux le retrouver dans le ciel où se revoient les âmes pardonnées¹⁵. »

Quant à la charité, si Balzac rejette la philanthropie¹⁶, on ne voit point qu'il dépasse pour autant la pure vertu naturelle. Relisons à ce propos un paragraphe d'autant plus décisif que le curé de Montégnac, y reprochant à sa pénitente un fléchissement dans la pureté de sa charité, se doit par là-même de lui opposer la doctrine catholique dans toute sa rigueur : « Faire le bien, reprit-il, est une passion aussi supérieure à l'amour que l'humanité, madame, est supérieure à la créature [jusqu'ici rien de plus qu'une amplitude universelle, mais dans le même ordre des réalités naturelles, comme le prouve la phrase suivante]. Vous retombez de toute la grandeur de l'humanité au culte d'une seule créature . . . Ne dépouillez pas ainsi vos actions de leur valeur. Arriverez-vous donc enfin à cette sainte ignorance du bien que vous faites, et qui est la grâce suprême des actions humaines¹⁷ . . . » En somme on lui raproche un manque de désintéressement alors qu'on se fût attendu au rappel des motifs surnaturels de notre charité. Et comme pour mieux le souligner, on ajoute ce mot de grâce, mais pris dans un sens tout humain, et comme la perfection des actions *humaines*.

La pratique des vertus théologiques étant l'essentiel de notre vie surnaturelle, que deviendra l'Église, si on lui enlève cette mission de propager en toutes les âmes la vie divine ? — Une société de charité, une force sociale incomparable. On pourrait ici multiplier les citations, mais à quoi bon ! N'est-ce pas le sens même de tout le roman ? *Le Curé de Village* n'est-il pas destiné avant tout dans la pensée de Balzac, à montrer la bienfaisance du christianisme qui, du même coup, sauve les âmes du désespoir, et, par les actions bienfaisantes qu'inspire la pénitence, donne à tout un village la prospérité ? Pour mieux marquer sans doute, cette portée apologétique de son œuvre, Balzac en a fait le motif même de la vocation sacerdotale du curé de Montégnac : « Je voulus panser les plaies des pauvres dans un coin de terre ignoré, puis prouver par mon exemple, si Dieu daignait bénir mes efforts, que la religion catholique, prise dans

¹⁵ *Le Curé de Village*, p. 118-120.

¹⁶ *Ibid.*, p. 109.

¹⁷ *Ibid.*, p. 233-234.

ses œuvres humaines, est la seule vraie, la seule bonne et belle puissance civilisatrice¹⁸. »

* * *

Ce faisant, d'ailleurs, Balzac n'innovait en rien. Il reprenait le thème classique de l'apologétique humaniste, si magnifiquement orchestrée, au début du siècle, par le *Génie du Christianisme*, mais en fait repris sans cesse depuis deux siècles par la majeure partie des apologistes chrétiens, des disciples de saint François de Sales aux pères Lescalopier, Chevillard ou Petiot, qui ne sont plus guère connus aujourd'hui que par les érudits.

Comment d'ailleurs une telle apologie aurait-elle eu une grande influence ? C'est encore Balzac qui nous l'explique dans une phrase dont il ne semble pas avoir compris qu'elle était une sorte de preuve par l'absurde : « Jésus-Christ n'ayant point donné son code politique, a laissé son œuvre incomplète¹⁹. » Plutôt que de reprocher ainsi à Jésus-Christ son manque de logique ou de ténacité, ne vaudrait-il pas mieux s'interroger au contraire : s'il n'a pas donné de code politique, peut-être que ce n'était pas dans son intention ? N'oublions pas que la doctrine de « l'adorable épître aux Corinthiens sur la charité », qui a frappé si fort Balzac, se présente aussi comme une sagesse de la croix : « Pour moi mes frères, à Dieu ne plaise que j'use de la sagesse des hommes, ce serait rendre vaine la croix du Christ. »

C'est le danger inhérent à toute apologétique humaniste et qui explique son ordinaire stérilité. Comme, au contraire, paraît courageuse et franche la douloureuse position du curé de Torcy, chez Bernanos, en face du même problème de la pauvreté ! Ah ! qu'on ne se défende pas d'abord sur les bienfaits sociaux apportés au

¹⁸ *Ibid.*, p. 112. Il est juste de noter ici la réserve : « prise dans ses œuvres humaines ». Ceci laisserait supposer à la religion d'autres œuvres proprement spirituelles. Mais, cette allusion est bien faible. On serait tenté d'y opposer la netteté d'affirmations comme celle-ci : « On sait aujourd'hui qu'une religion n'est possible que si elle donne à l'activité de l'homme un but . . . si elle règle enfin les devoirs de l'homme envers Dieu et des hommes entre eux. *Le but social, en un mot est tout ce qui fait le caractère divin ou religieux de toute doctrine*; tant qu'elle accomplit ce but, elle est la religion vraie » (texte rapporté par L. JAFFARD, *op. cit.*, p. 37. Cet article étant anonyme, je laisse à L. Jaffard la responsabilité de cette attribution. De toutes façons, il montre bien où mènerait logiquement l'apologétique humaniste).

¹⁹ *Le Curé de Village*, p. 191.

monde par l'Église, il serait trop facile de rétorquer les injustices innombrables qu'elle tolère . . . Tous les systèmes sociaux, à commencer par le communisme, prétendent bien en finir avec la pauvreté: « Leur idée en somme n'est pas si bête. Naturellement il s'agit toujours d'exterminer le pauvre — le pauvre est le témoin de Jésus-Christ, l'héritier du peuple juif, quoi ! — mais au lieu de le réduire en bétail ou de le tuer, ils ont imaginé d'en faire un petit rentier, ou même — supposé que les choses aillent de mieux en mieux — un petit fonctionnaire; rien de plus docile que ça, rien de plus régulier. » Tandis que Notre-Seigneur, « évidemment il parle tendrement à ses pauvres, mais il leur annonce la pauvreté. Pas moyen de sortir de là, car l'Église a la garde du pauvre, bien sûr. C'est le plus facile. Tout homme compatissant assure avec elle cette protection. Au lieu qu'elle est seule — tu m'entends — seule, absolument seule à garder l'honneur de la pauvreté en faisant du pauvre l'Ambassadeur du Christ ²⁰. »

Faut-il conclure ? C'est peut-être une erreur que de vouloir présenter une religion trop rassurante, trop humaine. Sur ce plan il y a tant d'autres idéologies qui promettent autant, et davantage. Mensongères, je le veux bien, mais si tranquillement assurées du bonheur . . .

Et si, après tout, l'âme secrète, l'âme religieuse qui s'ignore, loin de se contenter du bonheur, était en quête d'un salut, c'est-à-dire d'un Sauveur ? Ne serait-ce pas là, au contraire, l'amorce et la virtualité propre et l'allié naturel que l'apologiste doit d'abord atteindre et gagner afin d'avoir non pas tant à convaincre qu'à ouvrir l'âme à la vérité secrètement désirée ?

Dom Claude-Jean NESMY, o.s.b.,

Abbaye de la Pierre-qui-Vire.

²⁰ *Journal d'un Curé de Campagne*, p. 59, 76.

La personnalité missionnaire de la bienheureuse Marguerite Bourgeoys

L'année sainte 1950 apporta à l'Église du Canada une grande joie: la béatification de la vénérable Marguerite Bourgeoys. « Vivante image du grand apôtre Paul », comme le déclarait le décret sur l'héroïcité de ses vertus¹, Marguerite prend rang parmi les fondatrices de l'Église de Montréal et constitue « l'un de ses plus beaux ornements² ».

Née à Troyes le 17 avril 1620, elle quitte la France en juin 1653 et vient consacrer à la jeune colonie les quarante-sept dernières années de sa longue carrière. Aujourd'hui, après deux siècles et demi, ses bienfaits sans nombre se continuent encore parmi nous. Ils nous viennent de son intercession auprès de Dieu, ils nous viennent aussi de la florissante et vertueuse famille de disciples qu'elle nous a laissée.

Trois caractéristiques surtout nous ont frappé en lisant ses biographies³: Marguerite fut une âme *très apostolique, très mariale et très humble*. Fut-elle plus apostolique que mariale ? ou plus humble qu'apostolique ? La question ne se pose pas. Une caractéristique toute seule ne saurait la définir: il y a beaucoup d'apôtres dans l'Église, comme il y a beaucoup d'âmes mariales et beaucoup de personnages très humbles, mais il n'y a qu'une Marguerite Bourgeoys. Chez elle

¹ Décret de Pie X, 9 juin 1910: « . . . digna quæ, tum animi magnitudine tum itineribus laboribusque susceptis, vitam Pauli Apostoli et consuetudinem expressisse videatur. »

² *La Vie de la Vénérable Marguerite Bourgeoys, dite du Saint-Sacrement*, à Ville-Marie, chez Wm. Gray, 1818, p. 270.

³ Ceux que nous avons pu consulter sont les suivants: *La Vie de la Vénérable Marguerite Bourgeoys, dite du Saint-Sacrement*, à Ville-Marie, chez Wm. Gray, 1818; *Vie de la Sœur Bourgeoys, fondatrice de la Congrégation de Notre-Dame de Ville-Marie en Canada, suivie de l'histoire de cet Institut*, Villemarie, chez les Sœurs de la Congrégation de Notre-Dame, 1853, 2 vol.; Robert RUMILLY, *Marguerite Bourgeoys*, Paris, Spes; Dom Albert JAMET, o.s.b., *Marguerite Bourgeoys, 1620-1700*, Ile de Montréal, La Presse Catholique Panaméricaine, 1942, 2 vol.

les trois caractéristiques se sont développées ensemble, elles ont grandi simultanément, se compénétrant l'une l'autre et concourant toutes à la formation et à l'épanouissement de sa personnalité missionnaire.

Activité apostolique toute mariale, dévotion mariale tout apostolique, humble effacement dans l'apostolat, voilà, nous semble-t-il, le vrai visage de Marguerite Bourgeoys ! Pour l'étudier, il faut nécessairement distinguer ces caractéristiques, mais en les distinguant nous ne voulons pas les séparer. Puisse-t-elle guider elle-même notre plume dans ce filial hommage !

I. — L'ESPRIT APOSTOLIQUE DE MARGUERITE BOURGEOYS.

C'était vers l'année 1633. Marguerite était à peine âgée de 13 ans et déjà, à Troyes, dans sa ville natale, elle se plaisait « à assembler les petites filles de son âge, dans le dessein de demeurer ensemble et de travailler en quelque lieu écarté pour gagner leur vie ⁴ ». Prévoyait-elle sa vocation future ? Il ne le semble pas.

Elle grandit joyeuse et même un peu coquette. Un beau jour de l'an 1640, passant devant une image de la Vierge, « elle la trouve très belle et en même temps se trouve elle-même si touchée et si changée qu'elle ne se reconnaît plus ⁵ ». « Cela paraissait [au dehors] », confie-t-elle. C'était la « seconde conversion ». Ce fut le point de départ de toutes ses grâces.

La sainte Vierge s'est emparée de Marguerite. Elle la tient maintenant dans sa main et ne la laissera plus. Congréganiste externe, dirigée du saint monsieur Gendret, aspirante carmélite et enfin, pour un jour, « fille séculière, imitatrice de la vie voyageuse de Notre-Dame ⁶ », Marguerite reçoit peu à peu, et inconsciemment, la préparation à son rôle missionnaire futur.

Douze années passent. Marguerite touche ses trente-trois ans. M. de Maisonneuve vient d'arriver dans la ville de Troyes. La jeune fille ne le sait pas encore. Pourtant elle est « fort impressionnée » par un songe qu'elle a eu. Écoutons-la : « Il m'a semblé, dit-elle,

⁴ *Ecrits autographes, cités dans Vie de 1853, t. I, p. 3.*

⁵ Dom Albert JAMET, o.s.b., *Marguerite Bourgeoys, t. I, p. 29; citation tirée des Ecrits autographes.*

⁶ Voir *Vie de 1853, t. I, p. 16-21.*

voir saint François avec un jeune homme beau comme un ange, et un autre homme chauve, habillé simplement, comme quelque prêtre qui va à la campagne et qui n'était guère savant⁷. »

Quelques jours plus tard, la Mère de Chomedey, supérieure des Congrégantines et sœur de M. de Maisonneuve, l'appelle au parloir. Une grande surprise l'y attend. Elle y trouve qui ? M. de Maisonneuve et n'a qu'un cri devant ce personnage inconnu : « Voilà mon prêtre que j'ai vu en songe ! »

Ensemble avec la Mère Supérieure, ils s'entretiennent de la mission de Montréal. Marguerite est tout enflammée. À la fin, elle n'y tient plus : « Je m'offris, dit-elle, pour y aller, et il m'accepta⁸. » À partir de ce jour, Marguerite fut à nous, elle devint *Montréaliste* jusqu'au fond de l'âme.

En février 1653, quand vint le temps de quitter Troyes, nous la retrouvons au parloir des Congrégantines : « Mais comment cela, lui disaient les sœurs, vous partez sans nous ! » — « Mais oui, répliquait-elle, je vous avais bien promis d'être de la bande si vous y alliez, mais non de rester si vous n'y alliez point⁹. »

A. COLLABORATRICE DES APÔTRES.

Que venait faire à Montréal cette jeune laïque de trente-trois ans ? Elle avait un seul but : s'incorporer à la nouvelle Église pour travailler à sa stabilisation. Son moyen serait simple, mais combien efficace : « . . . instruire les petites filles en bonnes chrétiennes, pour en faire ensuite de bonnes mères de famille¹⁰. » Son modèle, ce serait la sainte Vierge « qui, sous la direction de Notre-Seigneur, pendant tout le temps qu'il a été sur la terre, et après son ascension, sous la conduite des Apôtres, s'est employée partout et sans éclat, à l'instruction des fidèles et à seconder les Apôtres dans l'édification de l'Église¹¹ ».

Que de sagesse dans ces quelques paroles et quel bel exemple pour notre missiologie moderne ! « Seconder les Apôtres dans l'édi-

⁷ *Ecrits autographes*, cités dans Dom JAMET, *Marguerite Bourgeoys*, t. I, p. 48.

⁸ *Id.*, *ibid.*, p. 49.

⁹ *Id.*, *ibid.*, p. 53.

¹⁰ *Ecrits autographes*, cités dans Dom JAMET, *Marguerite Bourgeoys*, t. II, p. 468.

¹¹ *Ecrits autographes*, cités dans *Vie* de 1818, p. 201.

fication de l'Église », n'est-ce pas là toute la substance du laïcat missionnaire ? Après trois siècles, nous ne connaissons pas de meilleure formule. Elle nous reporte à l'idéal apostolique des premiers âges du christianisme. Par là Marguerite répondait pleinement aux « véritables motifs de Messieurs et Dames de Montréal » : « . . . fonder [au Canada] une nouvelle Église qui imitât la pureté et la charité de la primitive Église ¹². »

B. LE SENS DE L'ADAPTATION.

Marguerite était femme, elle s'occuperait donc dans la jeune Église de l'éducation des filles. Elle prendrait, comme elle dit, « le parti de Dieu dans leur éducation ¹³ ». À ce propos, dom Albert Jamet, o.s.b., un de ses derniers biographes, fait remarquer qu'elle « a toujours eu le sens très vif des besoins de la jeunesse féminine dans la colonie ¹⁴ ». Il suffit de suivre rapidement ses différentes fondations pour s'en convaincre.

Jusqu'en 1658, n'ayant pas d'enfants à instruire, elle s'occupe de l'entretien de la maison chez M. le Gouverneur. Mais enfin, le 22 janvier 1658, elle devient, par acte officiel, « maîtresse d'école de Ville-Marie ¹⁵ ». Le 30 avril suivant, en la fête de sainte Catherine de Sienne, c'est l'ouverture de la première école dans une étable; puis, en juillet, ce sont les commencements de la Congrégation externe pour les jeunes filles qui ne sont plus d'âge scolaire.

À la fin de l'été, Marguerite va en France réclamer de l'aide. À son retour, quatre personnes l'accompagnent ¹⁶. Le nombre est suffisant pour fonder, en octobre 1659, la Compagnie, ou Congrégation des Institutrices de Ville-Marie. Toutes sont laïques, il va sans dire, et brûlent du même zèle: se dévouer entièrement à l'éducation des petits garçons et des petites filles.

L'année 1663 voit naître deux œuvres nouvelles: la section féminine de la Société de la Sainte-Famille et le « foyer » pour « les filles du Roi ». Ces dernières, en attendant de trouver mari, auront ainsi

¹² Cité dans Dom JAMET, *Marguerite Bourgeoys*, t. I, p. 114.

¹³ *Ecrits autographes*, cités dans Dom JAMET, *Marguerite Bourgeoys*, t. II, p. 454.

¹⁴ Dom JAMET, *Marguerite Bourgeoys*, t. II, p. 454.

¹⁵ Cité dans Dom JAMET, *Marguerite Bourgeoys*, t. I, p. 173.

¹⁶ Voici le nom et l'âge de ces quatre personnes: Catherine Crolo, 40 ans; Edmée Châtel, 38 ans; Marie Raisin, 23 ans; Anne Hiou, 21 ans.

un chez-soi pour les protéger et parfaire leur formation. Du reste les maisons de Marguerite seront toujours ouvertes aux femmes et aux filles désireuses de se renouveler par des retraites spirituelles. En 1673, la maison de « la Providence », sorte d'ouvroir et d'école ménagère, vient s'ajouter aux œuvres existantes.

Personne n'est oublié. Le zèle de Marguerite est vaste comme le cœur de Dieu. Spontanément il devine tous les besoins de la gent féminine et sait y répondre généreusement: école, foyer, « providence », retraite fermée, congrégation externe, Société de la Sainte-Famille, tout arrive à l'heure, selon les besoins du temps.

Bientôt même, en 1677, les jeunes filles plus cultivées auront leur pensionnat, et les petites sauvagesses, en 1678, leur mission de la Montagne.

Le zèle des filles séculières déborde maintenant Montréal. Nous les voyons se répandre à Québec, à l'île d'Orléans, le long des côtes du fleuve et partout où il y a des petites canadiennes à instruire. À leur départ, la Mère Marguerite ne manque pas de leur dire: « Allez, mes Filles, allez recueillir des gouttes précieuses du sang du Sauveur qui se perdent par l'ignorance des peuples ¹⁷. »

Mais entre-temps, pour ce petit groupe d'apôtres laïques, un événement considérable s'est accompli. La Compagnie des Institutrices, afin de se stabiliser davantage et de marcher avec plus de perfection encore sur les traces de la sainte Vierge, est devenue, le 6 août 1676, la *Congrégation des Filles séculières de Notre-Dame*.

Il faudra lutter encore beaucoup pour conserver à l'Institut son caractère propre d'Institut de *Filles séculières*, c'est-à-dire de religieuses, mais de religieuses à vœux simples et non cloîtrées, ce qui, pour le XVII^e siècle, était toute une innovation. Marguerite luttera, et enfin elle verra son rêve d'autrefois réalisé, celui d'une congrégation mariale et apostolique, où, « sans voile ni guimpe, on serait vraiment religieuse ¹⁸ » et on s'appliquerait, à l'exemple de Marie aidant les Apôtres, à l'instruction et à la sanctification des jeunes filles ¹⁹. « Dieu n'avait pas voulu cette œuvre à Troyes, mais il l'avait

¹⁷ *Ecrits autographes*, cités, dans *Vie* de 1818, p. 248.

¹⁸ *Lettre de Sœur Bourgeois à M. Tronson*, citée dans *Vie* de 1853, t. I, p. 18.

¹⁹ Voir *Vie* de 1853, t. I, p. 19.

voulue à Montréal²⁰ », et il avait choisi le zèle et la ténacité de Marguerite pour accomplir ce miracle. Pour cette dernière, ce fut le couronnement de tous ses travaux.

II. — LA DÉVOTION MARIALE DE MARGUERITE BOURGEOYS.

Marguerite ne travailla jamais seule dans l'établissement de son Institut, toujours une présence invisible l'accompagna : la présence de Notre-Dame. Sa vie nous apparaît profondément mariale, aussi profondément mariale que celle d'un saint Louis de Montfort, mais on y goûte une saveur particulière qui n'existe pas chez ce dernier et qui nous semble bien de provenance sulpicienne. M. Olier se cache certainement au fond de cette « vie voyageuse de Notre-Dame » et de cet « esprit marial apostolique ». Ce n'est pas un défaut ; c'est au contraire une très grande richesse. Et d'ailleurs, la sainte Vierge elle-même est intervenue avant M. Gendret (l'instrument probable de M. Olier) dans la vie de Marguerite.

A. L'APPEL DE MARIE.

On se souvient du récit de la seconde conversion. Marguerite a vingt ans. Nous sommes au premier dimanche d'octobre 1640. Elle prend part, chez les Dominicains, à la procession de la fête du très Saint-Rosaire. Elle passe devant une statue de la Vierge, maintes fois considérée déjà, mais aujourd'hui ce n'est pas comme d'habitude. La statue « lui paraît d'une beauté ravissante et toute céleste. En même temps, son esprit est éclairé d'une lumière intérieure qui lui découvre le néant de toutes choses, et son cœur est pénétré pour Dieu de l'amour le plus pur. Enfin, écrit-elle, je me trouvai alors si touchée et si changée que je ne me reconnaissais pas²¹. »

Presque rien n'a paru au dehors, mais au dedans un petit miracle s'est accompli. Marguerite est entrée ce jour-là dans le rang des élus de la vie mystique et c'est la Sainte Vierge qui l'y a fait entrer. Elle est à jamais marquée du signe de Marie ; elle ne s'appartient déjà plus, elle est déjà vraie « fille de Notre-Dame ».

²⁰ Paroles de M. Gendret, citées dans Dom JAMET, *Marguerite Bourgeoys*, t. I, p. 51.

²¹ Voir *Vie* de 1853, t. I, p. 7.

Treize années plus tard, la sainte Vierge reviendra. Marguerite est à la veille de son départ pour Montréal. Elle hésite: seule comme future institutrice, est-ce bien prudent de faire le voyage avec tant d'hommes et pour un tel pays? Son directeur lui dit de ne pas craindre. Elle hésite encore. Alors, Notre-Dame se montre à nouveau. « Un matin, écrit Marguerite, étant bien éveillée, je vois devant moi une grande dame, vêtue d'une robe comme de serge blanche, qui me dit: *Va, je ne t'abandonnerai point*; et je connus que c'était la Sainte Vierge, quoique je ne visse point son visage: ce qui me rassura pour ce voyage et me donna beaucoup de courage; et même je ne trouvai plus rien de difficile²². »

Toujours, et jusqu'à la fin de sa vie, l'image de cette grande dame, ses paroles de réconfort, et l'assurance de sa protection lui reviendront. Elle était donc l'élue de Marie. Elle essaierait de répondre généreusement à ses célestes avances.

B. LA RÉPONSE DE MARGUERITE.

Dès la seconde conversion, Marguerite s'était mise à l'école de la Vierge: elle était entrée dans la Congrégation externe de la ville de Troyes. Ensuite, quand M. Gendret lui avait parlé de son projet: une communauté de filles qui aurait « pour but d'honorer l'état de la très Sainte Vierge, après la résurrection de son Fils et son ascension²³ », elle s'y était donnée aussi de toute son âme. Mais l'existence de la jeune communauté fut éphémère et Marguerite resta seule. C'est alors que lui vint la vocation du Canada.

Sa première pensée, en arrivant à Montréal, fut de faire élever une chapelle en l'honneur de Marie: la chapelle de Notre-Dame-de-Bon-Secours. Le pieux projet fut traversé de bien des épreuves, mais finalement, en 1678, grâce à ses persévérants efforts, il était réalisé. Elle-même demanda alors à M^{sr} de Laval que la « dite chapelle fût . . . sous le titre de Notre-Dame-de-Bon-Secours, ayant pour fête titulaire celle de la triomphante Assomption de la très Sainte Vierge²⁴ ».

²² *Lettre de Sœur Bourgeoys à M. Tronson*, citée dans *Vie* de 1853, t. I, p. 40.

²³ Voir Dom JAMET, *Marguerite Bourgeoys*, t. I, p. 38.

²⁴ Cité dans Dom JAMET, *Marguerite Bourgeoys*, t. II, p. 447.

Marguerite voulut aussi que, dans la jeune Église, sa Congrégation externe, son école d'institutrices, et surtout son œuvre par excellence, sa Congrégation de Filles séculières fussent toutes sous l'unique patronage de Marie.

« Elle vient au Canada, écrit son biographe de 1818, pour y demeurer dans une ville du nom de Marie, pour y établir une Congrégation sous le nom de Marie, où les meubles, les maisons, les personnes portent les livrées de Marie, et dont Marie soit elle-même choisie pour être la Supérieure perpétuelle ²⁵. »

Telle fut en résumé la réponse extérieure de Marguerite aux avances de la très Sainte Vierge. Essayons de pénétrer plus au dedans, de saisir la vie mariale intime de sœur Marguerite.

C. LA VIE MARIALE INTÉRIEURE.

L'influence de M. Gendret sur son âme fut profonde. C'est sa direction, semble-t-il, qui l'a orientée vers l'idéal de toute sa vie: reproduire en elle et dans ses filles les états intérieurs de la vie voyageuse de Notre-Dame.

Deux mystères la touchent spécialement quand elle contemple Marie: celui de la Visitation et celui de sa présence au milieu des Apôtres après l'Ascension. Elle trouve là la source vivante de sa propre vocation et de celle de ses filles: vie *séculière* comme celle de Marie, et vie *apostolique* comme celle de Marie.

Par le mystère de la Visitation, la Sainte Vierge manifeste son grand désir de collaborer au salut du prochain: elle n'est pas plus tôt devenue mère de Dieu par l'Incarnation, « qu'elle court au secours du petit Jean-Baptiste, renfermé encore dans le sein d'Élisabeth, pour aller coopérer à sa sanctification ²⁶ ».

Par le mystère de sa présence dans la primitive Église, la Sainte Vierge, remplie de l'esprit apostolique de son divin Fils, manifeste son zèle à soutenir les Apôtres et à travailler avec eux à l'instruction des fidèles et à l'édification de l'Église ²⁷.

Or, nous le savons, la jeune Église de Villemarie n'a pas d'autre fin que « d'imiter la pureté et la charité de la primitive Église ». Qui

²⁵ *Vie* de 1818, p. 268.

²⁶ *Vie* de 1818, p. 256; voir aussi p. 196 et 202.

²⁷ Voir *Vie* de 1818, p. 197-199, 201.

y tiendra la place de Marie ? Il faut en effet que Marie soit là. Eh bien oui, Marie sera là. Elle y sera dans la personne de Marguerite et de ses filles.

« Notre-Seigneur en montant au ciel, disait souvent la Mère Bourgeoys, a laissé sur la terre une espèce de Congrégation de filles qui renferme tous les états, et dont Marie était la première supérieure. Ces congréganistes étaient Madeleine et Marthe, disciples et amies du Sauveur du monde. La première devait être le modèle des communautés religieuses qui, renfermées dans leur cloître, s'appliquent principalement à la prière et à la contemplation; Marthe devait être le modèle de celles qui se consacrent à l'hospitalité; mais la Sainte Vierge qui était pour l'instruction renfermait tout éminemment en sa propre personne. Elle était la mère et la maîtresse de l'Église naissante, qu'elle formait et instruisait à toutes sortes de bien par ses paroles et par ses exemples, l'instruction et l'édification faisant son principal caractère; non pas pour enseigner avec éclat, c'était la fonction des Apôtres, mais pour instruire les petits et en particulier, d'une façon d'autant plus profitable à tous que la pauvreté et l'humilité, dont elle faisait profession, étaient plus à la portée de tous. C'est là, concluait-elle, le modèle d'une congréganiste missionnaire²⁸. »

Et vraiment ce fut là tout l'idéal de Marguerite. Elle n'accepta jamais d'être cloîtrée, parce que la Sainte Vierge dans sa vie voyageuse « n'avait jamais été cloîtrée²⁹ ». Elle voulut être fille séculière dans le monde, « fille de paroisse », se contentant de la solitude *intérieure* et pouvant ainsi, par son humble travail apostolique, seconder, à l'exemple de Marie, le ministère des prêtres dans l'édification de l'Église.

Son esprit propre fut donc l'esprit apostolique de Marie. Elle s'efforça sans cesse « de suivre les inclinations de la très Sainte Vierge³⁰ » dans le dégagement de toutes choses et le dévouement total au service des personnes de son sexe. Elle n'eut pas d'autre

²⁸ *Ecrits autographes*, cités dans *Vie* de 1818, p. 41.

²⁹ *Ecrits autographes*, cités dans *Vie* de 1818, p. 200.

³⁰ *Ecrits autographes*, cités dans *Vie* de 1818, p. 250. Le texte complet est le suivant: « suivre les inclinations de Notre-Seigneur et de la très Sainte Vierge ».

spiritualité et n'en voulut point d'autre pour ses filles: *laisser vivre en soi l'esprit apostolique de Marie*.

Un cri déchirant de son âme nous laisse pressentir jusqu'à quel point elle tenait à cette union intérieure à Marie.

Nous sommes aux environs de 1690. Marguerite est plongée dans les ténèbres les plus profondes. On lui a dit « qu'elle était dans un état de damnation éternelle », et elle le croit. Elle se sent coupable de toutes les infidélités qu'elle pense découvrir dans son œuvre. Et c'est alors qu'elle s'écrie: « *Le comble de ma douleur est encore que je crois avoir encouru l'indignation de la très Sainte Vierge* ³¹. »

Pouvait-elle aimer Marie davantage? Nous ne le croyons pas. Mais ceci nous amène à parler des épreuves de sœur Bourgeoys et de sa profonde humilité.

III. — L'HUMBLE EFFACEMENT DE MARGUERITE BOURGEOYS.

Quand nous lisons les saints Évangiles, nous sommes parfois surpris d'y trouver la Sainte Vierge dans un tel effacement. Notre piété filiale désirerait la voir partout, connaître chacune de ses pensées et la suivre avec émerveillement tout au long de l'histoire de Jésus. Et pourtant, Marie se montre si peu. Discrètement, comme à Cana, comme au pied de la croix, comme au Cénacle, elle accomplit son œuvre et se retire dans l'ombre. Nous retrouvons partout sa maternelle influence, mais quand nous voulons la saisir, quand nous croyons la saisir, nous sentons bien que Marie nous échappe toujours.

Sur ce point, Marguerite ressemble encore à sa divine Mère. Il est impossible de la saisir tout à fait. Il y a là, croyons-nous, chez elle, pour une part, question de tempérament humain: Marguerite était craintive, elle avait peur de l'illusion ³² et n'osait pas beaucoup s'extérioriser. Mais il y a certainement aussi plus que cela. Dieu prend les siens tels qu'ils sont, et il se sert de ce qu'ils sont, il se sert de leur faiblesse pour les sanctifier. Ce fut sa politique divine avec Marguerite Bourgeoys.

³¹ *Lettre de Sœur Bourgeoys*, citée dans *Vie* de 1818, p. 232.

³² Elle l'avoue par exemple à l'occasion de l'apparition de la Sainte Vierge avant son départ pour le Canada en 1653, (voir *Vie* de 1853, t. I, p. 40-41).

A. L'EFFACEMENT DANS LES GRÂCES SURNATURELLES.

Comparons deux grâces substantiellement identiques: la seconde conversion chez Marie de l'Incarnation et la seconde conversion chez Marguerite Bourgeoys, et nous aurons un exemple de cet effacement chez Marguerite.

Un matin que j'allais vaquer à mes affaires, que je recommandais instamment à Dieu, raconte l'Ursuline, en cheminant, je fus arrêtée subitement, intérieurement et extérieurement . . . Lors, en un instant, les yeux de mon esprit furent ouverts et toutes les fautes, péchés et imperfections que j'avais commises depuis que j'étais au monde, me furent représentées en gros et en détail . . . Au même moment, je me vis toute plongée en du sang, et mon esprit [fut] convaincu que ce sang était le Sang du Fils de Dieu, de l'effusion duquel j'étais coupable . . . En ce même moment, mon cœur se sentit ravi à soi-même et changé en l'amour de celui qui lui avait fait cette insigne miséricorde³³ . . .

En 1640, écrit à son tour Marguerite Bourgeoys, j'allai à la procession aux Jacobins, où il y avait grand nombre, et comme le cloître ne suffisait pas, on traversa une rue, et on repassa devant le portail de Notre-Dame où il y avait au-dessus de la porte une image de pierre. Et en jetant la vue pour la regarder, je la trouvai très belle, et en même temps, je me trouvai si touchée et si changée, que je ne me reconnaissais plus. Et retournant à la maison, cela paraissait³⁴.

Quelle énorme différence entre les deux récits ! Le premier éclate de partout, et le second est extrêmement discret. Pourtant les deux grâces sont à peu près identiques et l'effet produit est le même: un changement intérieur profond qui se termine, de part et d'autre, par le don total à Dieu.

Il en sera toujours ainsi pour Marguerite Bourgeoys. L'effacement, la discrétion marquera toutes ses grâces. Elle ne fera jamais grand bruit, et non seulement sa nature, mais aussi son propre don divin la portera en ce sens. Cet « esprit de petitesse » en effet ne fut-il pas celui de la Vierge et des Apôtres au temps de la primitive Église ? Elle voudra toujours s'appeler « la pauvre fille » et appellera souvent à ses compagnes que « l'esprit de grâce qui doit les animer toutes est un esprit de simplicité, de petitesse, de pauvreté, de dégagement de toutes choses et d'abandon à Dieu³⁵ ».

³³ MARIE DE L'INCARNATION, *Écrits spirituels et historiques*, réédit. par Dom Jamet, o.s.b., Québec, Action sociale limitée, 930, t. II, p. 181-183.

³⁴ *Écrits autographes*, cités dans Dom JAMET, *Marguerite Bourgeoys*, t. I, p. 29.

³⁵ *Écrits autographes*, cités dans *Vie* de 1818, p. 153.

« Les Apôtres, leur enseignera-t-elle encore, sont allés sans bourse, ni doubles robes, se confiant en Dieu qui les a nourris là où il n'y avait point de vivres. Les filles de la Congrégation vont faire l'école sans aucune assurance de leur vie, avec le moins de hardes qu'elles peuvent, laissant le soin de leurs besoins entre les mains de la Sainte Vierge, et elles ne manquent jamais du nécessaire³⁶. »

La grande épreuve de Marguerite Bourgeoys lui viendra par cette voie.

B. L'ÉPREUVE DE 1690.

Un tel abandon extérieur, louable dans les premiers débuts de la Congrégation, alors que ni les sœurs ni les œuvres n'étaient nombreuses, ne pouvait pas durer.

Déjà vers 1690, les compagnes de Mère Bourgeoys commencent à songer à la stabilisation de l'Institut, même du côté temporel. Marguerite s'en fait scrupule et croit qu'il y a là manque de générosité.

Et c'est alors qu'un jour de janvier, une pauvre sœur malade et « visionnaire » vient lui annoncer pour la seconde fois, de la part d'une autre sœur en purgatoire, qu'elle est en état de faute grave et de damnation éternelle³⁷. Le coup est terrible. Marguerite, déjà craintive, en est écrasée: elle entre dans une nuit intérieure complète. Pour une longue période de cinquante mois, ni rien ni aucun directeur ne pourront la consoler.

« On m'a fait connaître, écrit-elle, que je suis dans un état de damnation éternelle; ce que je n'ai pas de peine à croire, voyant combien j'ai eu de négligence, surtout dans les devoirs de mon état de Supérieure . . . J'en demande pardon à Dieu de tout mon cœur, et je m'offre à lui pour qu'il fasse de moi tout ce qu'il lui plaira, pour le temps et pour l'éternité. Si je dois seule en porter la peine, à la bonne heure. Mais il me semble encore que Dieu veut détruire cette petite communauté; et j'y suis d'autant plus sensible, que je ne puis attribuer ce malheur qu'à mes infidélités . . . »

Ensuite elle ajoute ce que nous avons déjà vu: « Le comble de ma douleur est encore que je crois avoir encouru l'indignation de

³⁶ *Ecrits autographes*, cités dans *Vie* de 1853, t. II, p. 52.

³⁷ Voir Dom JAMET, *Marguerite Bourgeoys*, t. II, p. 643-644.

la très Sainte Vierge. » Puis elle termine: « Cependant au milieu de cet excès de mon accablement, je n'ai jamais douté des bontés de cette bonne Mère ni de la miséricorde de mon Dieu; et quand je me verrais un pied dans les enfers, j'espérerais encore et en l'un et en l'autre³⁸. »

Devant pareille épreuve, la foi n'a qu'un mot: « Si le grain tombé en terre ne meurt pas, il ne porte aucun fruit³⁹. » C'était *la mort mystique*, signe évident que Dieu bénissait et fécondait son ouvrage.

La peine dura plus de quatre ans. Ensuite le calme revint, calme relatif pendant lequel Dieu continua à sanctifier la Mère, la détachant de plus en plus de son œuvre⁴⁰. Puis un beau soir, quand tout fut prêt, Marguerite nous quitta pour aller terminer sa vie voyageuse aux pieds de Notre-Dame. C'était le mardi, 12 janvier, de l'année 1700.

* * *

Une fille du royaume de France était venue au Canada.
Elle y avait été durant les jours de sa vie
La gardienne et le rempart de son peuple⁴¹.

Les historiens se plaisent, à la suite de M. Souart, ancien directeur de Marguerite, à la comparer à sainte Geneviève de France⁴². « Dans la nuit qui s'avance au milieu des habitations endormies », ils la contemplent « veillant sur sa cité, comme Geneviève de Nanterre sur Lutèce autrefois⁴³ ».

Ils ont bien raison. Les auteurs spirituels ne nous enseignent-ils pas qu'« une âme arrivée à ce point de perfection peut, à elle seule, soutenir par ses prières et par son crédit auprès de Dieu toute une religion, tout un royaume⁴⁴ » ?

Toutefois l'idéal de l'humble Marguerite dépassa Geneviève de France; son regard alla droit à la Vierge Marie veillant sur la primitive Église.

³⁸ *Lettre de Sœur Bourgeoys*, citée dans *Vie* de 1818, p. 231-232.

³⁹ *Évangile selon saint Jean*, ch. 12, verset 24.

⁴⁰ Voir Dom JAMET, *Marguerite Bourgeoys*, t. II, p. 704-705.

⁴¹ Texte cité au frontispice de l'ouvrage de Dom JAMET, *Marguerite Bourgeoys*.

⁴² Voir *Vie* de 1818, p. 178.

⁴³ Dom JAMET, *Marguerite Bourgeoys*, t. I, p. 122.

⁴⁴ Louis LALLEMANT, s.j., *La Doctrine spirituelle*, nouvelle édition, Paris, Gabalda, 1930, p. 454-455.

Aujourd'hui Marguerite est encore avec nous. Puisse-t-elle, étant devenue *la bienheureuse Marguerite du Canada*, veiller toujours sur notre beau pays et faire germer dans bien des âmes ce noble désir d'imiter la vie apostolique et voyageuse de Notre-Dame !

Fernand JETTÉ, o.m.i.,
professeur à l'Institut de Missiologie.

The Illusion of Progress

Like the mother who refuses to believe that the offspring born of her desires can carry within its bosom the seeds of malice, the blind worshipper of progress cannot quite bring himself to admit that his goddess is neither spotless nor even qualified to satisfy his longing for happiness.

Philosophers may argue that the term "progress" can be applied to a confusing number of concepts, but the champion of progress understands it only in its current meaning in which invention, possession and dissatisfaction rotate in an endless spiral. While he must feel that progress, according to this view, is always a philosophy of tomorrow and never a philosophy of today, his overwhelming faith in his chosen deity remains unshaken, in spite of the exorbitant price of its bounties and the ever spreading shadow of its treachery. He would even extend the dominion of its subtle tyranny to embrace all aspects of our life and its problems.

A friend of mine, a staunch believer in "progress", advanced the theory that the main obstacle in its path was the question of social immaturity in a world where science has far outdistanced our social progress. "If only our social views had kept pace with the progress of science" he declared, "the great brotherhood of man could be realized. In the resistless march of progress the social order has made some noticeable advances but it is still very far behind science." "If nations could be lifted from their ignorance", he added, "and be educated to the ways of living of other nations there is every reason to expect that we could all live in happy relation with one another."

In my friend's mind I could follow this picture of science, a solidified abstraction, a winged torch racing far ahead of a humanity weighed down by the shackles of ignorance. The concept was honest, for the sentiments of any fervent disciple of progress usually are. But it seemed to me that this view was entertained more as a zealous hope than a reasoned conclusion. The answer that I had to offer

him at the time was weak, though I felt compelled, because of an instinctive opposition to his theory, to attempt a rebuttal. A thoughtful analysis of the question, however, without the shades of argument to cloud its design, resolved it into a sharper perspective.

The comparative evaluation of scientific growth and social evolution is an error based on the failure to recognize the intrinsically different character of these two movements. The discoveries achieved by the scientific method of investigation are cumulative. Scientific conclusions added one to the other multiply the possibilities for further research. The proofs, once established, allow scientific curiosity to proceed to new discoveries. The results of this search, bequeathed to mankind as a wealth of facts, can be applied as aids to our quest for happiness, while not essential to it. They have, however, the value of being fixed, and only their misapplication can destroy this accumulation of data or the power to use it.

The social problem on the other hand is an ever-recurring one. When the promise of a new order seems about to be realized after the echoes of war have died down, an ill wind is stirred up anew, broadcasting dissension and starting once again a foul contagion that dissolves any existing ententes which would permit nations to cooperate with friendly purpose.

Social progress would be cumulative if the virtues of the parents induced a 'mutation' in the soul of the offspring, thereby typing their qualities in the succeeding generation. But the task of moral improvement (always considering the social problem to be fundamentally a moral one) is cyclic inasmuch as each generation, each individual must make the search and find the answers unaided by the compelling force of physical laws.

We cannot justly say that social evolution lags behind science because their kinetic order is essentially different. To accept the verdicts of science requires no effort, for the will is not called upon to make a choice. In the question of social ethics, however, personal decisions and courageous resolves are demanded. Mere social expediency — you scratch my back and I'll scratch yours — is not enough, for one or the other will come to feel that he is doing more than his share of the scratching. Civil laws, basically founded on moral laws, can guarantee only the minimum of social security and

harmony if they are not to infringe on the rights of personal liberty. A degree of altruism much higher than simple compliance with the law is required from the members of society to maintain their standards of probity. Our society can regenerate itself only because each age produces its saints and heroes whose example, preachings and writings, can outweigh the influence and power of despots and ill-intentioned men. But, as we know, inordinate ambition, cupidity, and indulgence will always be at variance with social harmony. Many who live and work peacefully under the ægis of a code will eagerly follow the easier bent when, by gradual common consent or by radical revocation, the moral restrictions are eased. They find their justification — for all men seek to justify their deeds before the censuring opinion of the mass — in asserting that morality is of the times and that there are no eternal values.

Little wonder then that ardent minds aspiring to social reform should be so impatient with this apparent 'lag' in social evolution.

We remember that my friend conceded a noticeable progress in the development of our social history. If we disregard the deterministic dogma of the inevitability of progress and make a factual appraisal of social evolution, a more severe judgment could be pronounced on the society of our day, not for its failure to 'catch up with science' but because, in many respects, it does not show any manifest superiority over the societies of past ages.

Will the inhabitants of this planet (if any) two or three hundred years hence, in their recapitulation of history, remember our era as the century that gave birth to the League of Nations, the Atlantic Charter, social security schemes, benevolent organizations and scientific and cultural foundations, or will they bring indictment against this generation instead for the two (three?) most destructive wars the world has known, for the most calculated and cruel pogrom ever instigated against a minority, for ceaseless internecine wars, religious and political, for the fostering of an intense sectionalism greater than any mass rivalry known since recorded times, for having allowed a cancerous ideology to propagate its false tenets by a deliberate universal dissimulation of untruths? Will our dazzling accomplishments in physics be dissociated from the horrors of atomic warfare? How will they accept the breach of faith, the perfidious

duplicity and temporizing conducted as a normal course by certain governments under the name of diplomacy? When we of the twentieth century face the detached judgment of our progeny can we be sure that the laurels which we claim for ourselves will not be exchanged instead for a dunce's cap?

Now, regarding the defiant insularity of nations, should we, with my friend, hold ignorance solely responsible for the barriers which divide them? What if we were better acquainted with the mode of life in distant countries, would that perforce better dispose us toward their peoples?

The shameful discrimination shown against the colored people of the South is not altogether motivated by ignorance; the very ones who have the advantage of better education and who deny it to those more unfortunate than themselves are responsible for drawing the color line. Religious persecutions, slavery and racial discrimination practiced at one period or other by "highly civilized" nations can hardly be called simple cases of misunderstanding, but are rather evidence of a spirit of intolerance that seeks only a pretext to give vent to its urges. How then can it be argued that by having demonstrated to us the affinities between people of other lands and ourselves we would accept them as our kin and extend them our sympathy, when we nourish disparaging feelings towards our very neighbours?

If filling the void of ignorance automatically changed malevolence and suspicion into benevolence and trust, then a well defined graduation from evil to good would be evidenced throughout the range of intellectual classes. We know, however, that virtue is not a monopoly of the elite any more than vice is the mark of the plebeian. The idea that ignorance is the matrix of social disharmony, or of all other shortcomings perhaps, proceeds directly from the humanitarian philosophy that would abolish the concepts of good and evil in the spirit to substitute an essentially well-intentioned mankind, incapable of doing wilful wrong but sinful only in not having reached the stage of enlightenment that it claims must eventually come from the momentum of progress. This is naïvely disregarding man's intrinsic nature, in order to conjure up a vision from the haze of mechanistic determinism.

It is also this very philosophy that holds that science is the only light to lead the world out of 'the darkness of the past' But, as we have reasoned, the achievements of science cannot by themselves act as inducements to social reform. Impartial science has no orientation. How, therefore, without a signpost is society to know whether or not it is steering a forward course? Where it is found that the method of science, which enjoys so much popularity today, can be applied in the field of human relations, its system of analysis can be a decided advantage. There are, however, many facets of this problem on which the light of science cannot focus. In the sphere of human relations there is an infinity of contingencies which cannot be regulated by the immutable laws that assure the success of science.

The reformer who would have social views catch up with science seems to forget that social progress consists not in advancement as science knows it but in maintaining a precarious equilibrium, counteracting man's destructive tendencies by active good. When society begins removing the counter-weights, losing respect for the laws and customs that regulate the intercourse of its members, a retrogression has already begun. A society, though well supplied with all the gadgets of an age of ingenious inventors, if it has stripped itself of moral defenses, is already decadent. Economic security cannot offset the degeneration but only hastens it by lessening the challenge.

Surprisingly few of the basic social problems have been permanently solved through the millennia of recorded history. The correctives that have been applied from time to time to social injustices — the abolition of slavery, the reform of penal laws, the overthrow of tyrannical systems, the relief from class oppression — prove only as durable as the vigilance of the just. Our knowledge of the physical functions and interaction of the elements is evidently superior to the early speculations on 'fire, air, water and earth' of Aristotle, but questions of ethics, education, politics, and jurisprudence are still as controversial today as they were at the time of Pericles. We point to certain amenities of modern life as our credentials of social maturity, forgetting that we have never outgrown certain evils or have relapsed into them repeatedly. Corrupt civic

and state management finds as many examples in current times as we can read about anywhere in history books. Profiteering is still the plague it always was. We are thoroughly revolted by the brutal practice of murdering unwanted children, publicly condoned in pagan society, and would be unwilling to admit that now, in this enlightened century, this abomination is probably as widespread, (if not as honestly admitted) as it was at any other time or place. We can show little to prove that incontinence, greed, and dishonesty which are the underlying destructive social ferments, are gradually being eradicated from the hearts of men.

The philosophy of progress, that relentless surge toward the future, feeds on the illusion that by a constant evolution of the intellect we are continually climbing from the depths of barbarism to the stage where we will finally enthrone ourselves as our own gods. The "projectionists" who accept this as their creed, in their blind fervour envision a world of the future in which a fusion of languages and assimilation of races will weld the disparate societies together into a family where national loyalties, submerged and forgotten, will be replaced by a world brotherhood; a society where the last germ of discord will have shrivelled away in the blazing light of knowledge; a world sterilized of all evil and atavistic weaknesses.

How soothing the emollient of fancy! During the last war, we remember, there were everywhere prophets who promised us a 'brave new world', an era of happiness in plenty to be realized soon after the defeat of the enemy. They saw this mirage in the crystal reflections of their laboratory test tubes, in the grandiose schemes of paper and pencil reformers. But the predicted time has arrived and we are moving to a new era and still we have not appeased the social unrest nor decreased the international tension nor achieved economic stability, and discontent is as vocal as ever. Man, the dreamer, has not learned to dilute this elixir of hope with the tempering draught that precedents caution him to take.

No, generations of that future age will not come by an inheritance of happiness any more easily than we. When all national barriers have been dissolved, when tariffs, passports and visas are obsolete words, when school children in every part of the travelled globe read from the same primers and along the whole radio dial

only the one universal language is heard, the title of world citizen will not in itself be a guarantee that one has forever been immunized against sectionalism. There will always be issues to divide men. Great issues like Christianity and Communism, for instance, do not wait for the barricades of nationalism to disappear to gain adherents. When the sympathy of the racial bond is no longer there to unite a group into a homogeneous force, there will still be other distinctions to set men against men. When the specious argument of the flag no longer holds any appeal, when geography has erased the arbitrary cleavage lines that mark the physical boundaries of present countries and no individual can claim any filiation with a distinct racial lineage, there will be other arguments used to form ranks.

The citizens of Futura will have to struggle as we do and as antecedent societies have to assure for themselves the peace promised to men of good will. The promise of abundance through the fruits of science or through economic regimentation, will never satisfy all the needs of a restless humanity. The way of progress, it seems, is over a tread-mill; social progress, then, is not so much an ascension as the ability to keep the horizon on a level.

Albert POTVIN.

De la préférence latérale chez l'homme¹

INTRODUCTION.

Le fait de la préférence manuelle n'a rien en soi d'extraordinaire pour le profane. S'il s'agit d'écrire son nom, de lancer un projectile, de jouer du marteau, de suggérer un pourboire, . . . la main droite entre instinctivement en jeu. Constatation banale, c'est évident; mais constatation qui peut conduire tout de même à une étude intéressante. Sur quoi repose cette asymétrie fonctionnelle de l'organisme ? Pourquoi ce manquement répété à une parfaite ambilatéralité favorise-t-elle la droite plutôt que la gauche dans la plupart des cas ? Ces premières questions en suggèrent d'autres. Comment expliquer l'existence des gauchers ? Cette sénestralité est-elle une chose anormale dans l'espèce humaine, ou dans l'espèce animale tout entière ? Y a-t-il des avantages ou des inconvénients à éduquer un monolatéral à devenir un bilatéral, ou à contraindre un gaucher à se comporter comme un droitier ? Voilà quelques questions qui se soulèvent spontanément. Il y en a bien d'autres, et l'ensemble rayonne dans les diverses sphères du comportement humain. C'est une chose extraordinaire que cette répercussion d'une caractéristique biologique, comme la dominance latérale, sur l'individu humain tout entier, dans sa santé physique ou mentale, dans son éducation, dans ses rapports avec la société !

La présente étude se propose d'envisager quelques-uns de ces problèmes à la seule lumière des travaux de recherche qui se sont poursuivis en la matière en ces dix dernières années². Vous me passerez, je l'espère, certains termes d'argot technique; ils ont l'avant-

¹ Matière d'une causerie prononcée devant la Société des Conférences de l'Université d'Ottawa, le 17 décembre 1950.

² Pour des revues compréhensives de la question, voir dans la bibliographie les articles de PARSON (1924), de WILE (1934) et de HILDRETH and SCHEIDEMANN (1950).

tage d'être précis, d'être faciles à comprendre et surtout de faciliter la clarté de l'exposé.

Nous considérerons, à tour de rôle, la fréquence de la sénestralité, la mesure de la dextralité, l'asymétrie fonctionnelle de l'organisme tout entier, l'origine et le développement de la dextralité, et enfin les implications psychologiques de la sénestralité en ce qui concerne l'intelligence, le caractère, le langage, la lecture et l'écriture.

I. — LA FRÉQUENCE DE LA SÉNESTRALITÉ.

La première question à considérer est évidemment celle de la fréquence de la sénestralité. Les gauchers sont-ils nombreux parmi nous ?

En 1947, Carrothers examinait près d'un quart de million d'élèves répartis dans 365 écoles de l'État du Michigan et relevait une proportion de 8,2% de gauchers. Cette proportion d'ensemble subissait cependant des variations nombreuses d'une classe à l'autre et d'une région à l'autre. De son côté, Rife rapporta en 1940 les résultats d'une enquête qu'il fit auprès de 687 familles où il nota une proportion de 7,45% de gauchers parmi les 3542 personnes de ces familles. Voilà des proportions assez concordantes, 8,2% et 7,45%, qui ressortent d'enquêtes fort étendues.

Il est vrai cependant que d'autres auteurs sont arrivés à des proportions un peu différentes. Ainsi Dell, (1941) au moyen d'un questionnaire, décela 3,6% de gauchers parmi des étudiants, et il s'empessa d'ajouter que la faiblesse de ce taux était peut-être due à la sélection des individus. Ainsi encore, Daniels (1940) dépista 2% de gauchers et 9% d'ambilatéraux parmi des étudiants au nombre de 1548, en plus d'un groupe de 5% d'individus qui avaient prétendu avoir changé de dominance manuelle. De même enfin Chrysanthis (1947) trouva 4,7% de gauchers parmi 1133 élèves des écoles de l'île de Chypre. Quoi qu'il en soit de ces variations, nous pouvons tomber d'accord avec Brain, qui affirmait dans une conférence publique, en 1945, que la population de l'Angleterre et des États-Unis était sénestrale dans une proportion variant entre 5 et 10 pour cent.

Voilà une approximation suffisante. Il s'agit évidemment de la sénestralité manifeste. S'il est vrai, en effet, qu'un certain nombre

de gauchers ont dû devenir droitiers, de gré ou de force, il est légitime de penser à une proportion beaucoup plus élevée de gauchers « naturels ».

Mais cette fréquence globale, disons de 8%, ne s'applique peut-être plus quand la population d'ensemble est subdivisée en groupes distincts. Pour ceux-ci, en effet, des études, qui malheureusement ne sont encore que partielles, suggèrent des proportions différentes. Provisoirement donc, on peut croire que les gauchers sont plus nombreux chez les garçons que chez les filles (Wellman, 1933; Brain, 1945; MacMeeken, 1942), plus nombreux chez les jumeaux que chez les non-jumeaux (Rife, 1940), plus nombreux chez les arriérés éducatibles que chez les normaux (MacMeeken, 1942), plus nombreux chez les Juifs que chez les Gentils (Rife, 1944).

À propos de tous ces chiffres, une réserve importante s'impose. En effet, on admettra facilement le caractère essentiellement relatif de ces données si on se rend compte que la sénestralité est un comportement qui admet des degrés et que la qualification de gaucher appliquée à un individu dépend un peu du critère convenu et des méthodes de mesure employées.

Quoi qu'il en soit, on doit concéder que l'individu gaucher n'est pas une exception parmi nous. C'est une petite minorité cependant, et, comme toutes les minorités, elle commence à réclamer ses droits.

II. — LA MESURE DE LA DEXTRALITÉ.

Il serait à propos d'examiner immédiatement dans une deuxième étude les différentes façons de déterminer la préférence manuelle d'un individu. La variété des méthodes de mesure reflète bien la diversité des façons de concevoir la préférence manuelle. Cette diversité, qui revient dans bien des discussions, peut expliquer, en partie du moins, la divergence des conclusions. On n'est pas encore tombé d'accord, en effet, sur les critères acceptables pour la détermination de la dominance manuelle.

En pratique, le diagnostic de la dextralité se base sur l'une ou l'autre de deux méthodes générales: l'une, plutôt subjective, le questionnaire; et l'autre, plutôt objective, le test de performance.

Dans le questionnaire, l'individu lui-même décide de la réponse à donner aux diverses questions de la fiche. « De quelle main te

sers-tu le plus souvent pour lancer une balle ? pour écrire ? pour frapper du marteau ? pour tenir des ciseaux ? etc. » Certains auteurs se contentent d'une question ou deux, d'autres auteurs exigent un inventaire un peu plus complet. On s'informe de la main préférée pour exécuter certaines actions: enfiler une aiguille, manipuler des blocs, distribuer des cartes au jeu, tenir le couteau de table, éplucher une pomme de terre, poser un habit sur un cintre. La plupart de ces activités sont uni-manuelles, en ce sens qu'elles exigent l'usage prépondérant d'une main.

Dans certains cas, la question demande simplement la main préférée pour une activité donnée; dans d'autres cas, elle propose une variété de réponses qui sont cotées sur une échelle de cinq points allant de + 2 à - 2: toujours la main droite, souvent la main droite, une main ou l'autre indifféremment, souvent la main gauche, toujours la main gauche. La somme des cotes attribuées à chaque question donne la cote générale.

Le second procédé, celui du test de performance, est un peu différent du premier. Ici on fait agir le sujet et c'est l'examineur qui juge de la main préférée. De plus, dans ce procédé, la variété des activités que l'on prend en considération est beaucoup plus grande. C'est ainsi que le test de Koch considère, à lui seul, 105 des activités les plus communes. Une autre distinction provient de l'utilisation généreuse d'activités dites bi-manuelles, comme l'emploi du balai, où les deux mains fonctionnent. Pour décider de la dextralité dans ce cas, Rife suggère de s'en rapporter à la main la plus proche du bout fonctionnel de l'instrument, « the business end » suivant son expression; dans le cas du balai, par exemple, la main la plus proche de la brosse à crins indiquera la latéralité de l'opération.

Les auteurs font encore d'autres distinctions. Ainsi on fait une différence entre les activités qui sont vraiment bi-manuelles et celles qui ne le sont qu'en apparence, comme la manipulation de la queue de billard. On distingue encore entre les opérations non enseignées et naturelles, comme pelleter, et les opérations enseignées ou voulues d'une certaine façon par la société, comme écrire ou recevoir un objet de la main d'une autre personne.

Parmi les nombreuses activités bi-manuelles de la vie courante, il en est sept auxquelles Rife attache beaucoup d'importance. Ce

sont: frapper une balle avec un bâton, manier le bâton de golf, fendre du bois à la hache, remuer le foin à la fourche, pelleter et balayer. L'ordre lui-même de ces activités a son importance dans sa théorie.

Goodenough (1931) donne des instructions complètes, y compris la façon de coter, pour qui veut utiliser le test du « tapping » en vue de mesurer la dextralité.

Un autre test qui s'emploie souvent est celui du dynamomètre. Remarquez bien que l'emploi légitime de ce test exige que la main préférée soit aussi la main la plus forte. Mais en est-il réellement ainsi ? Certains auteurs en doutent. À ce propos et en passant, on peut noter une autre opinion assez courante, celle qui veut que la dextralité aille de pair avec la dextérité. Pour ces personnes, la main préférée serait aussi la main la plus habile. Cette opinion est généralement acceptée sans discussion. C'est cette opinion qui est à l'origine du terme, *ambi-sénestral*, que l'on a composé tout exprès pour caractériser cet individu particulier dont la distinction douteuse serait d'être gauche des deux mains.

Les librairies mettent en vente des séries de tests pour mesurer la dominance latérale. La série Harris (1947) est la plus connue. Elle contient sept épreuves pour la main, trois pour l'œil et un pour le pied. Malheureusement, l'auteur ne fournit aucun renseignement au sujet de la standardisation de ses tests ou de leur degré de précision.

Voilà donc les deux grandes méthodes générales de déterminer la préférence latérale: le questionnaire et le test de performance. Ce sont celles qui s'emploient le plus communément. Toutes les autres techniques sont d'un usage plus sporadique. Ainsi, en autant que la latéralité manuelle se rattache à celle du cerveau, on a recours à l'électro-encéphalographie des divers lobes du cerveau pour déterminer la latéralité cérébrale. Ainsi encore, quand il s'agit d'enfants, on recourt aux jugements des professeurs ou des observateurs, ou bien, dans le cas des nouveau-nés, à l'analyse minutieuse des enregistrements cinématographiques répétés de leurs divers mouvements. Enfin, s'il s'agit d'animaux, on compare la fréquence d'emploi de l'organe de droite à celle de l'organe de gauche dans de multiples situations standardisées.

C'est à la suite de ces mensurations qu'on s'est aperçu qu'un individu n'est pas nécessairement dextral ou sénestral dans tous ses mouvements, que la dextralité admet des degrés. Ces variations ont permis à certains auteurs, comme Rife (1922) et Quinan (1930), de décrire des *types* de dextralité; à d'autres auteurs, comme Johnson et Duke (1940), de proposer un *quotient de dextralité* pour spécifier le degré de dominance latérale possédé par un individu; et enfin, à d'autres auteurs encore, comme Smith et Akelaitis (1942), d'étudier la latéralité d'une personne sous forme de *profil*. Il semble donc que les termes « dextral » et « sénestral » renferment tous deux un élément de relativité de telle sorte qu'un grand nombre de personnes sont ambilatérales dans une certaine mesure.

III. — L'INTÉGRATION DE LA DEXTRALITÉ MANUELLE DANS L'ASYMÉTRIE FONCTIONNELLE DE L'ORGANISME TOUT ENTIER.

Il faut maintenant se demander, dans une troisième étude, si le droitier de la main est droitier aussi pour toutes les autres fonctions de l'organisme. En d'autres termes, il s'agit de situer la latéralité de la main préférée dans le cadre plus compréhensif de la prédominance latérale des autres parties du corps.

Pour étrange que cela puisse paraître, en effet, il est cependant certain que ce n'est pas de front que l'être humain aborde le monde extérieur; non, en toute réalité, il l'accoste de biais, obliquement. La moitié gauche et la moitié droite de l'organisme ne fonctionnent pas à rendement égal: l'une des deux moitiés parvient toujours à damer le pion à l'autre de telle sorte qu'à la longue les multiples aptitudes humaines émergent avec une forte prédominance monolatérale.

Dans cette perspective d'ensemble, comment se situe la dextralité manuelle? Va-t-elle de pair avec celle des autres parties du corps?

Bien des gens ne se posent même pas la question: ce sont des heureux mortels qui ne doutent de rien. D'autres, sans trop y penser, emploient des expressions comme: « C'est un sénestral anatomique », expressions qui préjugent d'une latéralité nette, définitive et totale d'un individu.

Mais en est-il réellement ainsi ? En fait, quelles sont les interrelations des préférences latérales quand il s'agit des diverses parties du corps ?

Le sujet est assez vaste. Aussi pour établir un certain ordre dans notre exploration corporelle, disons que nous envisagerons, à tour de rôle, la latéralité cérébrale, celle de quelques habitudes de conduite, celle de diverses fonctions sensorielles et motrices, celle de certaines structures anatomiques, pour finir par les trois latéralités les plus étudiées après celle de la main, celles du pied, de l'oreille et de l'œil. Qu'il soit bien entendu, dès le début, que notre exploration sera forcément rapide et partant superficielle: on comprend qu'il ne peut pas en être autrement dans cette brève étude de la question.

A. LE CERVEAU.

Et tout d'abord la latéralité cérébrale.

Il existe, c'est entendu, un croisement des fibres sensorielles et motrices d'un côté du cerveau au côté opposé du corps.

Mais cela veut-il dire, par inférence, que l'hémisphère cérébral de gauche est prépondérant chez le droitier et subordonné chez le gaucher ? C'est bien à cela, en effet, que reviennent la plupart des théories.

Mais alors que signifie objectivement l'état de prédominance d'un hémisphère cérébral sur l'autre ? Pour certains auteurs, cela veut dire qu'un côté du cerveau est plus gros que l'autre, qu'il reçoit un plus riche apport de sang et que ce sang lui parvient plus directement (Jordan, 1922, Ruch, 1948). Ce n'est pas l'opinion unanime, loin de là, car plusieurs chercheurs se sont inscrits en faux contre cette première conception, notamment Peterson (1932) qui expérimenta sur des rats. Une seconde interprétation de la prépondérance cérébrale traduit des résultats expérimentaux en termes d'une plus grande *excitabilité* d'un hémisphère que de l'autre, conformément à la pensée de Jasper (Knott et Tjossem, 1943). Enfin, d'autres auteurs conçoivent l'asymétrie du cerveau, non plus d'après un substratum physique ou structural, mais bien plutôt en termes *fonctionnels*, c'est-à-dire en termes du contrôle prépondérant qu'un des deux hémisphères exercerait. Ce contrôle agirait, non seulement sur les fonctions contralatérales du corps, c'est entendu, mais aussi sur les

fonctions médiales, comme le langage et aussi sur les fonctions ipsilatérales. Il faut retenir cette dernière conception: elle est fort communément adoptée et elle est bien féconde du point de vue expérimental, quoiqu'il semble bien qu'on n'ait pas encore réussi à l'expliquer elle-même de façon satisfaisante.

Disons tout de suite que c'est principalement sur des données cliniques qu'on fonde de telles théories: on compare la dominance latérale des diverses parties du corps avant et après une opération chirurgicale dans le cerveau (Smith, 1945); on surveille l'apparition des troubles fonctionnels en relation latérale avec le lobe particulier du cerveau où on a pu dépister une lésion par des méthodes cliniques directes (Needles, 1942). C'est bien exceptionnellement qu'on étudie directement des cas normaux. À propos de cette dernière façon d'aborder le problème, il faut signaler le travail de Knott et Tjossem (1943); c'est un exemple qui montre les possibilités de l'électro-encéphalographie en ce domaine.

Il existe diverses hypothèses de prédominance cérébrale. Celle dont on fait beaucoup d'état est exposée et propagée par Orton (1937). Cet auteur considère que la situation la plus enviable pour un individu existe quand la supériorité cérébrale unilatérale s'est parfaitement établie et que la main préférée est contralatérale à cet hémisphère prédominant.

La conception du contrôle cortical de la latéralité a dû se soumettre à l'épreuve du temps, de l'expérimentation et de nouvelles données cliniques. Diverses fonctions sensorielles et motrices de l'organisme ont été soigneusement examinées³ à ce point de vue

³ Voici quelques conclusions de recherches: 1° Le mouvement involontaire ne révèle pas de différence significative entre la main préférée et la main non préférée (Edwards). 2° Il n'y a pas de différences systématiques entre les droitiers et les gauchers pour le temps de réaction verbale d'après l'hémisphère d'entrée de la perception visuelle (Jones et Jones). 3° Les différents genres de performance motrice affichent divers degrés de latéralité et ils ne sont pas affectés également par des lésions du système nerveux (Smith et Akelaitis). 4° La fonction du langage n'est pas contrôlée par un seul hémisphère et assumée par l'autre dans un cas de changement de main préférée; elle continue de ressortir des deux hémisphères (Needles). 5° Dans certains cas de cécité psychique, la latéralité cérébrale n'est pas la même pour les fonctions du langage et les autres fonctions (Nielsen). 6° Si la dominance cérébrale latérale existe chez le chien, elle n'affecte pas cependant le conditionnement et l'extinction dans les deux membres antérieures (Brogden). 7° Comme la latéralité des yeux, des mains et des pieds n'a guère changé après des opérations chirurgicales au niveau du corpus callosum, les phénomènes attribués à la dominance

particulier: le mouvement involontaire (Edwards, 1948); le temps de réaction verbale d'après l'hémisphère d'entrée de la perception (Jones et Jones, 1947); des performances motrices de toutes sortes (Smith et Akelaitis, 1942; Smith, 1945); le langage (Needles, 1942); la cécité psychique (Nielsen, 1940); le conditionnement et l'extinction (Brogden, 1940). Tout en concédant que ces études elles-mêmes ne sont pas plus définitives que la théorie qu'elles veulent éprouver, nous devons cependant admettre qu'elles convergent toutes vers une conclusion assez déconcertante, parce qu'elle n'est pas très simple. Il semble, en effet, que l'hémisphère de gauche chez le droitier ne doit pas se considérer comme « prédominant » pour toutes les fonctions nerveuses; dans chaque cas de prédominance hémisphérique il faut spécifier la fonction dont il s'agit (Fleischhacker, 1947). Et pour passer du théorique au pratique, il y a lieu d'adhérer à l'avis de Heltman qui, dès 1940, voulait faire réviser les techniques thérapeutiques issues de l'idée qu'un côté du cerveau est uniformément prédominant pour toutes les fonctions nerveuses.

B. CERTAINS COMPORTEMENTS.

Voilà un aperçu fort succinct de la latéralité cérébrale. Procédons maintenant plus avant dans notre inventaire, en considérant, au passage, certaines habitudes de conduite où une préférence de côté pourrait se manifester de façon régulière. Vétille ! protesterez-vous avec raison à propos de chaque habitude prise individuellement. Mais concédons tout de même que l'ensemble peut avoir son importance, car il n'est pas rare que l'être biologique trahisse ses caractéristiques fondamentales dans une foule de petites manifestations qui, prises individuellement, semblent sans importance.

Si nous devons exécuter une pirouette, celle-ci sera sénestrogyre ou dextrogyre suivant nos habitudes, mais il semble bien que le sens préféré de rotation n'a aucune relation bien définie avec notre préférence manuelle (Koch, 1933).

De même, on n'a guère trouvé de rapport entre la dextralité manuelle et le côté de la bouche où l'on choisit de se rouler la

cérébrale latérale peuvent peut-être dépendre d'un déséquilibre sous-cortical (Smith). On peut voir aussi l'étude de Fracarol (1946) sur l'influence relative du lieu et de la grandeur de la destruction cérébrale sur le contrôle de la latéralité.

langue, ou encore le pied préféré pour sauter à cloche-pied (Koch, 1933).

Par contre, les auteurs rapportent une faible tendance des latéralités suivantes à s'accorder avec celle de la main: le côté de la bouche qui sert, à l'occasion, de casse-noisettes (Koch, 1933), le pouce supérieur quand les mains sont jointes (Downey, 1927), la jambe supérieure quand les jambes sont croisées (Koch, 1933).

De plus, on a remarqué que l'épaule où repose le bâton au jeu de balle est généralement du même côté que la main préférée.

C. FONCTIONS DIVERSES.

Des habitudes de conduite, passons aux fonctions de l'organisme dont la latéralité a déjà fait l'objet de quelques recherches. Quelques exemples suffiront.

À l'aide d'un trémomètre digital, Edwards (1948) a observé le mouvement involontaire chez les droitiers et chez les gauchers; mais il n'a pu constater de différences significatives constantes entre la main dominante et la main non dominante. En somme, résultat négatif.

De son côté, Helen Koch (1933), signale avec surprise la faiblesse frappante des corrélations qu'elle a trouvées entre la main préférée et la main la plus forte. Elle s'empresse alors d'ajouter qu'il faudrait probablement refaire l'expérience avec des mesures plus précises, si la chose est possible, car elle croit, d'après d'autres indications, que cette corrélation existe. Mais en fait, sa constatation était encore négative.

Un autre auteur, Fleischhacker (1947) constata que la sensibilité cutanée à la distance entre deux pointes était meilleure pour la main droite chez 18 droitiers et pour la main gauche chez 7 sujets gauchers ou ambilatéraux. Cette fois le résultat est positif.

Davison (1948) se préoccupa d'un autre problème: celui de savoir si un droitier, quant aux activités unimanuelles, restait droitier pour des activités bimanuelles. Son expérience comporta 20 activités bimanuelles qui impliquaient 95 opérations. Là-dessus, il nota 58 opérations qui révélaient une distinction constante et nette entre les droitiers et les gauchers. Plus particulièrement dignes de mention sont les quatre activités suivantes où des différences nettes de latéralité ont apparu: 1° l'emploi du couteau et de la fourchette pour tran-

cher la viande; 2° l'emploi du bâton au jeu de balle; 3° l'épluchage d'une pomme de terre; 4° la mise d'un manteau sur un support. En somme, la relation positive existe dans certains cas, mais non dans tous.

Downey (1927) sonda le sens de l'orientation et conçut une recherche où elle mit en jeu les quatre points cardinaux en rapport avec la latéralité manuelle et oculaire. Il ressort de son travail que la confusion dans l'orientation est plus probable chez l'individu dont les préférences manuelles et oculaires sont contralatérales.

Enfin une étude prolongée par Lynn et Lynn (1943) souleva un problème assez original. Il paraît que quand on sourit, on a une tendance, plus ou moins prononcée, à épanouir un côté du visage plus que l'autre. Dans une première étude (1938), les auteurs n'avaient retenu que les sujets où cette tendance était marquée soit vers la droite soit vers la gauche. Mais leur deuxième étude, plus complète que la première, utilisa tous les sujets disponibles. Au moyen d'un appareil ingénieux, on provoquait le sourire chez le sujet et on enregistrait en même temps sur une pellicule cinématographique la succession des changements de physionomie. Ces films furent analysés par la suite dans tous les détails. Certaines contractions typiques conduisirent à une mesure de la latéralité du sourire pour chaque sujet, mesure qu'on pouvait alors mettre en corrélation avec divers autres facteurs. À la suite de toutes ces comparaisons, les auteurs constatèrent que cette latéralité du sourire présentait une corrélation presque nulle avec la latéralité manuelle, mais par contre une corrélation appréciable avec la latéralité oculaire et surtout avec certains traits du caractère.

Voilà un ensemble de résultats expérimentaux assez instructifs. Après avoir pris connaissance de ces six études, nous gagnons facilement l'impression que la dominance n'est pas uniformément ipsilatérale pour toutes les fonctions. Il reste à savoir si notre exploration de la latéralité dans d'autres directions nous confirmera dans cette position essentiellement provisoire.

D. INDICES ANATOMIQUES.

Dans un autre ordre d'idées, les chercheurs se sont demandés s'il

existait certaines structures anatomiques qui permettraient de découvrir la latéralité d'un individu avec un minimum d'erreurs.

Nous ne reviendrons pas sur la latéralité cérébrale où l'on a cherché, pratiquement en vain, de fonder la supériorité de l'hémisphère de gauche sur des éléments physiques ou structuraux. Nous allons passer immédiatement aux quelques études qui ont cherché des signes de préférence latérale dans d'autres particularités anatomiques.

Tout d'abord qu'il suffise de mentionner sans plus une première théorie, déjà désuète: celle qui reliait la prédominance latérale à la distribution viscérale et au déplacement du centre de gravité de l'individu (citée par Schiller, 1935). Deux autres théories ont été soumises à des épreuves sérieuses. En premier lieu, on a cherché à savoir si les dimensions exactes des membres d'un côté du corps différaient de façon assez marquante de celles des membres de l'autre côté du corps. Jones (cité par Downey, 1927, et par Schiller, 1935,) croyait avoir trouvé là un indice mesurable de latéralité et avait construit à cet effet l'instrument de mesure qu'il appela le brachiomètre. C'était du nouveau intéressant, ce qui permettait à Schwerz (voir Downey) de prétendre que de vieux cimetières pourraient être appelés à fournir des renseignements profitables. Malheureusement, Beeley (voir Schiller), après avoir expérimenté avec le brachiomètre, arriva à des résultats très peu concordants. Est-ce à dire qu'il faut abandonner cet aspect du problème? Ce n'est pas chose évidente. Peut-être y aurait-il lieu, au contraire, d'améliorer la technique et de la réserver aux anatomistes expérimentés. Une seconde hypothèse, que l'on étudie encore sérieusement, voudrait voir la préférence latérale se refléter dans les empreintes digitales ou dans les dermatoglyphes en général. La dactyloscopie a observé certaines organisations de lignes qui apparaissent plus fréquemment dans les empreintes digitales de la main droite que dans celles de la main gauche. La question est alors de savoir si ce phénomène ne serait pas renversé chez les gauchers, chez les vrais gauchers. On voit l'importance de cette théorie: si elle s'avérait probante, la latéralité congénitale d'un individu pourrait se lire dans les lignes de ses doigts. Rife (1941, 1943) a mené à bonne fin plusieurs études prolongées de ce problème et il croit avoir découvert une relation définie entre les der-

matoglyphes et la latéralité manuelle. Le procédé semble rempli de promesses.

On a encore mesuré d'autres caractéristiques du corps, par exemple le potentiel électrique de la peau (Barnes, 1944) pour comparer le membre de droite à celui de gauche. Mais dans l'ensemble, on ne semble pas encore avoir abouti à un indice anatomique vraiment probant.

Il reste encore trois autres membres du corps où la latéralité est fort nette: le pied, l'oreille et l'œil. Il est temps de les envisager.

E. LE PIED.

Et tout d'abord, la latéralité du pied, ou la *dextropédalité*, comme on se plaît parfois à l'appeler. Nous savons tous qu'un coup de pied émane généralement de la droite. Mais il y a des exceptions, et les exceptions se multiplient s'il s'agit des diverses activités des membres inférieurs. Voyons ce qui en est.

On s'est évertué à confectionner diverses techniques de mesure pour déterminer le degré de dextropédalité des gens (Eyre, 1933; Twitmyer, 1933). Pour ne citer qu'un auteur, Gardner (1941) recourut à 18 tests différents dans ses études de latéralité sensorielle et motrice des mains et des pieds. Il qualifie de mesures grossières huit de ceux-ci, comme le pied qui s'avance pour faire pied à terre, le pied que l'on chausse toujours le premier, le pied qui appuie toujours sur la bêche, et ainsi de suite. Les dix autres tests sont plus spécifiques en ce qu'ils exigent le jeu des doigts de pied: saisir un objet, le déplacer, l'encastrier dans une ouverture donnée, et ainsi de suite. Parfois il permet au sujet de regarder l'opération qu'il accomplit avec le pied, parfois il rend cette vision impossible. Cet exemple suffit pour montrer qu'on a maintenant les moyens de déterminer pour chaque individu la proportion des opérations qu'il accomplit avec chacun des pieds. De là, on peut déterminer son degré de dextropédalité soit d'une façon absolue, soit d'une façon relative en rapport avec celui des autres individus, ou en rapport avec la latéralité des autres fonctions du corps.

La question de l'ipsilatéralité du pied et des autres membres du corps n'est pas définitivement réglée, il s'en faut de beaucoup. La

raison de cet état de choses réside dans le fait que l'étude directe du problème ne semble pas avoir été faite avec toutes les précautions expérimentales voulues. Le plus souvent, la relation entre la latéralité de deux organes est présentée comme un à-côté intéressant, comme un sous-produit de valeur, découvert à l'occasion de l'investigation d'un tout autre problème.

Rife (1922) croyait avoir découvert une relation assez constante entre ses types de dextralité bimanuelle et le pied préféré pour bêcher; mais des études subséquentes (voir Schiller 1936) n'ont pas jugé que l'épreuve du pied pour bêcher était suffisamment concluante. De leur côté, les auteurs Lynn donnent l'impression d'une harmonie frappante entre la préférence de la main et celle du pied quand ils rapportent que dans leur groupe de sujets, il y avait 95% d'ipsilatéralité contre 1% seulement de contralatéralité claire. Mais un rapport impartial des faits nous force à confronter ces statistiques avec la déclaration de Gardner (1941) qui signale un nombre assez marquant de cas de latéralité croisée de la main et du pied, et surtout avec le travail de Hæfner (1930) qui ébranle le confort des croyances antérieures en découvrant une corrélation de seulement 0,23 entre la préférence de la main et celle du pied chez les droitiers du pied et seulement 0,32 chez les gauchers du pieds.

Vous déplorerez avec moi le mal profond dont souffre cette vue d'ensemble de la dextropédalité. Ce mal, je me permets de le répéter, c'est la pénurie de recherches spécifiques faites en ce domaine; ce mal, c'est encore l'excès d'ampleur des études auxquelles il faut alors se référer: ces études voulant examiner trop de choses à la fois, en ont examiné plusieurs de façon trop sommaire. C'est le cas de la prédominance du pied.

F. L'OREILLE.

Passons à la latéralité de l'oreille. Ici nous trouvons une étude dont le but avoué est de rechercher les relations entre la préférence de l'oreille et les autres prédominances latérales du corps.

Mounsey et Peterson (1944) observèrent de quelle oreille 45 sujets, à maintes reprises, venaient écouter un son peu intense dans un appareil acoustique adaptable à une seule oreille à la fois.

En comparant ces données aux mesures de latéralité qu'ils obtinrent aussi pour les yeux, pour les mains et pour les pieds, ils découvrirent que la corrélation entre la prédominance auriculaire et les autres caractères de latéralité était positive sans doute, mais bien faible.

Cette communication fut publiée en 1944. Elle était de nature à faire réfléchir. Auparavant, Helen Koch disait en 1933 que la direction dans laquelle la tête se tourne pour écouter est en corrélation marquante avec la main préférée tandis que l'acuité auditive comme telle n'affiche aucune corrélation. Cette constatation l'avait portée à croire que la préférence de la main influence la préférence de l'oreille plutôt que l'inverse. Plus récemment, en 1941, Gardner avait signalé chez ses sujets une plus forte préférence de l'oreille droite que de l'oreille gauche. N'était donc le travail de Mounsey et Peterson, on aurait pu croire à la grande concordance de l'oreille préférée et des autres préférences corporelles. Mais leurs observations cadraient mal avec cette croyance.

Trois ans après cette publication, c'est-à-dire en 1947, Fleischhacker aborda le problème d'une autre façon: il mesura la précision de la discrimination auditive pour la durée dans chaque oreille. Que trouva-t-il ? Chez 23 droitiers, la discrimination était meilleure dans l'oreille gauche; chez 9 gauchers, elle était meilleure dans l'oreille droite, et chez 8 ambilatéraux, elle ne différait guère d'une oreille à l'autre. Sans doute, dans cette dernière expérience, il s'agit réellement d'une aptitude auditive plutôt que de la prédominance auriculaire proprement dite. C'est peut-être une distinction sans différence. Quoi qu'il en soit, les conclusions de Fleischhacker nous placent dans une situation peu confortable. Suivant l'étude expérimentale que l'on consulte, la relation entre la préférence de l'oreille et les autres préférences latérales est ou bien directe et frappante, ou bien croisée et tout aussi frappante, ou bien très faible, à peine plus qu'inexistante.

C'est dire qu'en observateur consciencieux, soumis loyalement aux enseignements des faits, nous devons réserver notre jugement sur cette question jusqu'à ce qu'elle soit tirée au clair par de nouvelles recherches plus précises et plus spécifiques.

Et, en passant, que les étudiants en prennent note. Voici un sujet de recherche tout trouvé, celui de sonder à fond un problème de la topographie des latéralités humaines.

G. L'ŒIL.

Et nous arrivons enfin à la latéralité oculaire. Ah ! ici, ce n'est pas le nombre d'études qui fait défaut, bien au contraire. L'importance accordée à cette latéralité, au-dessus même de celle de la main, provient d'une opinion, solidement partagée par nombre d'auteurs : l'asymétrie oculaire serait le meilleur indice de la latéralité anatomique et congénitale, celui qui serait le moins influencé par les bien-séances et les exigences d'un monde social essentiellement droitier. Wile (1942) prétend même que le penchant oculaire joue un rôle de premier plan dans le développement d'un individu en croissance ; il voit la coordination de l'œil et de la main se poursuivre en concordance avec l'organisation cérébrale des formes matérielles dans leurs multiples relations spatiales.

Nombre de travaux de recherche envisagent la prédominance oculaire surtout dans ses effets possibles sur les troubles de la lecture, de l'écriture, du dessin et de la parole : nous y reviendrons. Pour le moment, bornons-nous au problème qui nous préoccupe ici, celui du degré de concordance de cette latéralité avec les autres latéralités corporelles.

En 1924, Parson publia son ouvrage sur la sénestralité manuelle, ouvrage qui fit époque. Il y soutint une thèse qui compta par la suite bon nombre d'adhérents, mais qui fut aussi le sujet de plusieurs recherches critiques. Il prétendit que l'œil prédominant, l'œil de visée, était le facteur déterminant de la main préférée. À l'appui de son avance, il fit observer qu'une très forte proportion d'individus avait la main préférée du même côté que l'œil préféré. Quant aux cas de préférences croisées, il expliqua ces exceptions à sa thèse en disant que la société fait pression en faveur de l'usage de la main droite même chez les gauchers naturels.

De nombreux auteurs se sont rangés du côté de cette thèse : Mills (1925), Downey (1928), Cuff (1931), etc. Ils constatèrent, eux aussi, que la préférence était à droite pour l'œil et pour la main la plupart du temps (dans 76% des cas chez Mills), qu'elle était à gauche

pour les deux fonctions dans un bon nombre de cas (9,3%), et que lorsqu'elle était croisée, il s'agissait bien plus souvent d'individus sénestro-oculaires (13%) que d'individus dextro-oculaires (2%).

L'accord entre les auteurs n'était cependant pas parfait; on différait d'opinion sur un point ou sur un autre. C'est ainsi que pour l'explication des préférences croisées, on n'était pas bien sûr que la pression sociale fût toujours le facteur déterminant de la dextralité de la main; on y voyait aussi la possibilité d'action d'autres facteurs, comme des tendances psychopathiques et surtout le fonctionnement asymétrique du système nerveux. Il est bon de noter cette dernière opinion; elle est de nature à changer sérieusement le fond même de la théorie de Parson. Elle sera reprise par d'autres chercheurs. Une autre dissidence, assez bénigne au début, grossit avec le temps. On arriva à contester la fréquence même de la relation que Parson trouvait si élevée entre la préférence de la main et celle de l'œil.

Et ceci nous amène aux études plus récentes qui cadrent mal avec la conception de Parson. Déjà en 1930, Wellman et aussi Geldard (cités par Schiller, 1936) regardaient la valeur des tests de latéralité comme insuffisante et affirmaient sans ambages qu'il n'y avait pas de relation significative entre la préférence de la main et celle de l'œil. Onze ans plus tard, en 1941, Gardner déclara que dans son groupe de sujets, la prédominance de l'œil et de la main était ipsilatérale dans environ la moitié seulement de ses cas. Wentworth (1942), expérimentant avec des rats blancs, trouva que la préférence des pattes antérieures n'avait rien à voir avec l'œil sain chez les animaux nés borgnes. En 1947, Mintz ne trouva pas beaucoup de concordance entre ces deux latéralités chez 97 garçons mentalement sous-doués. Enfin, les co-auteurs Palmer, Seiser et Lauer, déclarèrent, également en 1947, que l'analyse de 1671 rapports sur la latéralité de la main et de l'œil ne montrait aucune association entre elles.

Voilà des constatations expérimentales qui sont, à la vérité, fort troublantes pour la théorie de Parson, théorie qui aurait été si commode en clinique. Les études sont postérieures à cette théorie et partant elles sont faites généralement en pleine connaissance de cette théorie. Elles sont donc de nature à la mettre sérieusement en doute.

Pour résumer tout cela, on peut dire que les recherches les plus récentes ne trouvent guère de corrélation entre la main préférée et l'œil préféré.

À cause de son importance, nous nous sommes attachés à considérer la conception de Parson, qui fondait la prétendue harmonie de l'œil préféré et de la main préférée sur l'asymétrie fonctionnelle du cerveau. D'autres explications de cette harmonie, plus ou moins prise pour acquise, ont existé dans le passé, qui n'utilisaient pas l'idée du contrôle cérébral. L'une d'elles remonte jusqu'à Humphrey en 1861 (cité par Schiller, 1936). Ces explications prétendaient qu'une plus grande facilité existait dans son développement pour la main sise du côté de l'œil de meilleure vision ou du côté de l'œil de fixation. Nous ne nous y attarderons pas.

Pour la plupart des chercheurs, ce qu'il y avait d'intéressant dans l'étude de la prédominance oculaire, c'était son influence possible sur certains troubles scolaires, comme dans la lecture, l'écriture, la parole, le dessin et le reste. Nous aurons l'occasion d'y revenir. Signalons cependant dès maintenant une petite constatation assez intéressante. Lebensolin (1942) examina la préférence oculaire de plus de 800 droitiers de la main à l'entraînement pour le tir. Cela lui permit de les grouper en deux classes suivant l'œil préféré. Mais, chose assez étonnante: il trouva fort peu de différence, quant au rendement pour le tir, entre les meilleurs des deux groupes. Cela suggère que la prédominance oculaire ne joue qu'un rôle accessoire chez des tireurs naturellement adroits.

H. CONCLUSION.

Nous sommes parvenus au terme de notre parcours anatomique. En cours de route, nous avons exploré les diverses asymétries corporelles et leurs interrelations. Vraiment, nous sommes déçus du résultat. Nous aurions tant voulu terminer cette excursion en constatant la convergence de toutes nos observations vers le résultat très tangible d'une loi de liaison entre les latéralités, loi simple, loi clairement formulée, loi constamment confirmée. Cet espoir ne s'est pas réalisé.

Et donc, en tenant compte de tous les faits, nous acquiesçons aux vues de Smith et Akelaitis (1942) dans leur synthèse du pro-

blème. Pour eux, la latéralité humaine n'a pas du tout un caractère unitaire. Même le système nerveux, qui est sous-jacent au déséquilibre latéral, ne peut s'y considérer dans son entier. En toute rigueur, on doit spécifier la fonction quand on parle de la préférence latérale d'un individu. Cette façon de voir s'applique également à la prédominance cérébrale: il est impropre de considérer tout un hémisphère comme prépondérant; il faut préciser le lobe ou même le centre nerveux suivant la fonction envisagée.

C'est bien ennuyeux de devoir conclure ainsi. J'envie, je vous l'assure, l'attitude béate de l'observateur superficiel. Lui peut se complaire en des formules simples et commodes. Mais tout en enviant son euphorique assurance en toute choses, je redoute cependant son bagage de demi-connaissances, surtout quand un concours de circonstances me contraint à recourir à ses services.

IV. ORIGINE ET DÉVELOPPEMENT.

Nous avons besoin de situer la prédominance manuelle dans le cadre plus compréhensif de l'asymétrie fonctionnelle de tout l'organisme. Nous devons tenir cette perspective d'ensemble bien en vue chaque fois que nous étudierons un problème particulier de latéralité. Passons immédiatement à la discussion de ces problèmes particuliers en abordant la question de l'origine et du développement des préférences pour la droite ou pour la gauche.

Une subdivision de la psychologie expérimentale, et non la moins intéressante, s'attache à retracer l'origine de nos caractéristiques humaines. Faute d'avoir réglé des problèmes de ce genre, on donne facilement dans les contradictions de conduite. Le professeur de littérature martèlera « on naît poète, on ne le devient pas »; puis, du même souffle, il scandera des règles pratiques pour former à l'art d'écrire. Une maman soutiendra que son fiston tient tel défaut de son père; ensuite elle s'épuisera en réprimandes et en menaces pour l'en « corriger ». Et ainsi de suite. En réalité, une hérédité véritable est très réfractaire à la modification. Des loustics ne nous disent-ils pas qu'un élève naturellement intelligent se développera malgré son professeur ?

Cette idée d'origine compénètre tous les problèmes et toutes les méthodes d'éducation. Il n'est pas surprenant de la retrouver à

propos de la préférence de la main ou de l'œil. Cette préférence est-elle héréditaire ou acquise ?

Longtemps cette discussion s'obnubilait par l'argument dit des ressemblances familiales. Si certains traits du caractère ou de la conduite, manifestes chez les parents, se retrouvaient plus tard chez les enfants, si cette liaison se vérifiait à travers plusieurs générations et chez les lignées différentes, alors on n'hésitait pas à qualifier d'héréditaire une transmission familiale aussi surprenante. Il a fallu attendre les progrès de la génétique moderne pour tirer les choses au clair. Aujourd'hui on sait qu'un enfant peut très bien reproduire une caractéristique parentale ou bien comme résultat d'une hérédité véritable (comme la couleur des cheveux qui se fixe sur un gène chromosomien) ou bien encore, simplement par l'influence du milieu (comme la tendance à l'alcoolisme, qui apparemment, j'en suis navré pour les apôtres de la tempérance, ne s'attache pas aux cellules de la reproduction).

L'argument des ressemblances familiales n'est cependant pas totalement inutile; mais il est extrêmement délicat à manier. On le retrouve encore dans quelques études éparses des temps récents. Helen Koch rapporte en 1933 des observations de ce genre en ce qui concerne la prédominance latérale. Elle nous dit 1° qu'il n'existe pas de corrélation à ce point de vue entre frères et sœurs; 2° que la corrélation entre des gauchers et l'existence de la sénestralité dans la parenté n'a rien d'imposant; mais 3° que l'on trouve plus de gauchers dans la parenté d'un groupe d'individus gauchers que dans celle d'un groupe d'individus droitiers. Ajoutons, en vitesse, que le nombre de sujets sur lesquels elle basait ses conclusions était fort restreint.

Si l'observation des générations successives recule jusque dans l'histoire très ancienne, on fait alors de la phylogénie, on étudie un trait au cours du développement de la race. Wile (1934) consacre le deuxième chapitre de son traité à reproduire les assertions qu'il a pu repérer dans l'histoire sur la préférence manuelle de l'homme primitif. Schiller (1935) esquisse rapidement l'histoire de la prédominance manuelle telle qu'elle peut se lire dans les dessins des cavernes, dans les gravures sur pierre, dans la Bible, etc. Tout cela présente un certain intérêt pour l'historien de la dextralité; mais

cela ne peut guère régler la question de son origine.

Il y a une quinzaine d'années, Schiller (1935) présentait l'état de la question d'une façon concise et méthodique. Une première partie de son étude traite des théories qui insistent presque exclusivement sur le caractère acquis de la prédominance latérale. Voyons plutôt. En premier lieu vient la vieille théorie basée sur les nécessités des guerres primitives: le bouclier devant se porter sur le bras gauche pour défendre le cœur, le bras droit avait alors toutes les facilités voulues de développer son adresse pour des activités nombreuses et variées. Platon, lui expliquait le penchant ultérieur pour un côté du corps par la position de l'enfant dans les bras de sa mère. Mais la théorie la plus logique et la plus moderne est celle qui regarde la prédominance latérale comme l'effet longuement accumulé de l'entraînement dirigé et de l'habitude infiniment répétée. Cette théorie fournit à l'appui de ses avancées les conclusions d'expériences nombreuses faites sur des animaux ou sur des enfants en croissance.

Dans la troisième partie de son travail, Schiller expose la théorie du caractère héréditaire de la préférence latérale et les arguments en sa faveur apportés par les recherches expérimentales. Ces arguments sont fournis ou bien par Jordan en 1911 dans l'examen de 3000 individus et de 78 générations, ou bien encore par Ramaley en 1913 dans l'étude de 610 parents et de 1130 enfants, ou bien enfin par Chamberlain en 1928 dans son analyse des fréquences de gauchers, suivi en ce genre de comparaisons par plusieurs autres chercheurs. Schiller lui-même insiste sur la valeur significative des types de dextralité proposés par Rife. Ces types mixtes, prétend-il, peuvent très bien être des hybrides provenant du croisement de parents hybrides suivant les lois de Mendel. Tous ces auteurs arrivent à considérer la sénestralité comme un caractère mendélien récessif. L'ouvrage de Gates publié en 1946 sur la génétique humaine groupe un certain nombre de données expérimentales qui appuient la croyance à une transmission héréditaire.

Voilà donc les deux théories en présence: la théorie de l'acquisition et celle de l'hérédité. Vous le devinez bien; la théorie de l'hérédité devint rapidement la plus fashionable des deux. D'abord elle exhale tellement du scientifique dans son fond et dans sa forme! Ensuite et surtout, elle répond si bien à la tendance que nous avons

à imputer toute singularité des enfants aux chromosomes des parents.

Les choses en seraient restées là n'eût été l'activité importune de ces esprits critiques qui cherchent toujours noise avec nos bobards les plus chers. Eux, évidemment, remuèrent des objections assez troublantes. Ils demandaient, par exemple, comment il se faisait que dans deux cas bien patents, en dépit du fait que les parents étaient tous deux des gauchers, et donc des récessifs, les enfants, eux, étaient tantôt des gauchers et tantôt des droitiers. L'objection, on s'en rend compte, était sérieuse et bien de nature à ébranler la sérénité des disciples de l'hérédité.

Aussi avec le temps, on s'écarta de la simplicité des théories pures de l'hérédité ou du milieu, on aboutit à quelque chose de mitoyen, à quelque chose de plus compliqué. Rife (1940), après avoir étudié les préférences latérales chez 369 paires de jumeaux, dont 223 étaient monozygotes, conclut qu'il fallait recourir à plusieurs paires de facteurs génétiques, et non plus à une seule paire, pour expliquer les faits. Voilà bien, chez cet auteur, une déclaration d'allégeance à la théorie de l'hérédité. Mais, chose surprenante, il affirme un peu plus loin que les jumeaux, tant univitellins que bivitellins, tendent à être plutôt gauchers que droitiers, probablement, dit-il, en raison des conditions dans l'utérus. Cette fois, il fait sa profession de foi à la théorie d'acquisition par influence du milieu pré-natal.

Cette double allégeance est l'attitude qui semble primer de plus en plus. Ainsi Brain (1945), dans sa conférence publique, fait la concession d'usage à la théorie en vogue, celle de l'hérédité, tout en apportant d'importantes réserves. Dell (1941) déclare, sans ambages, n'avoir relevé aucune indication que la latéralité soit héréditaire. Wentworth (1942) dit expressément que l'hérédité n'est *pas* le facteur dominant de la latéralité chez les animaux. Ruch (1948) aligne un certain nombre des données expérimentales suggérant que la prédominance cérébrale est au moins en partie une question d'*usage*. Carrothers (1947) déclare que la sénestralité est plus fréquente aujourd'hui qu'elle ne l'était il y a une génération ou deux. Et enfin, Hildreth (1948) publie ses observations sur 44 enfants de 2 à 5 ans; ses données appuient la théorie que la latéralité est acquise par apprentissage, surtout à la suite de l'influence sociale des professeurs et des autres enfants.

Voilà l'état de la question aujourd'hui; c'est la théorie de la multi-causalité, qui gagne de plus en plus de faveur. Et voilà, qu'à ce point de vue au moins, la prédominance latérale se place sur un pied d'égalité avec le mal de tête ou la panne d'un appareil de radio. À quoi est-ce dû, docteur ? Cela dépend, répond-il avec toute la précision des connaissances modernes. Vous êtes gaucher, ou bien par hérédité, ou bien par suite de conditions pré-natales particulières, ou bien par choix, ou bien par occasion favorable, ou bien par entraînement, ou bien par hasard. Est-ce compris ?

Cette théorie de multi-causalité n'est pas bien commode cliniquement; du moins, peut-elle faire éviter des erreurs de thérapeutique, et c'est déjà beaucoup. Mais on veut plus, et on réussira probablement bientôt à le faire. On veut déterminer, ne serait-ce que grossièrement, la part relative d'hérédité et de milieu dans ces tendances latérales, on veut identifier davantage les facteurs de milieu ou d'éducation; on veut déterminer l'étiologie des diverses tendances latérales prises séparément. Ce sera peut-être la gloire de l'un d'entre nous de fournir cet écot au progrès de la science du développement humain.

* * *

Quoi qu'il en soit de l'origine de la préférence latérale, qu'elle soit congénitale dans le sens d'héréditaire ou qu'elle soit acquise, il reste à savoir comment elle se développe avec l'âge. La psychologie génétique, qui s'occupe, comme vous le savez, de suivre étape par étape la maturation des fonctions humaines prises individuellement, ne s'est pas désintéressée de cet aspect de notre être biologique. Gesell a fait en ce sens des travaux de première valeur. Il s'est penché avec respect sur le nouveau-né; il l'a suivi dans toutes ses phases de croissance pendant les premières années de sa vie; il a enregistré les faits d'importance en des écrits nombreux et sur des pellicules cinématographiques variées. Il a pu ainsi observer la genèse des aptitudes monolatérales. La dextralité résulte, selon lui, de l'adaptation graduelle de notre organisme au monde extérieur. Au cours de ce long processus de tâtonnements et de fixations, l'appareil moteur en arrive peu à peu à concentrer ses forces en un foyer excentrique. Quand la prédilection est devenue constamment monolatérale, c'est

un signe non équivoque que les orientations psychomotrices se sont finalement stabilisées.

Les observations méticuleuses de Gesell ont produit d'excellents résultats. En 1933, il nous décrivait une asymétrie typique du comportement dans le réflexe tonique du cou, manifeste à l'âge de 4 semaines avec déclin graduel jusqu'à l'âge de 20 semaines; après une extinction d'environ un mois, il réapparaît sous forme d'habitudes unilatérales. Plus tard, en 1942 et en 1947, ses publications et celles de ses assistantes parvinrent à identifier les étapes successives de l'emprise grandissante, mais compliquée, de la dextralité. D'autres études existent aussi qui présentent un haut intérêt: je m'en voudrais de les passer sous silence. En 1930, Heinlein publiait une monographie de 120 pages consacrée à la manipulation préférentielle des enfants. Hæfner, la même année, étudiait les relations possibles entre les préférences de la main et celles du pied chez les enfants. Jones, l'année suivante (1931), traitait *ex professo* de la dextralité en fonction de l'âge. D'autres auteurs, comme Blau en 1946 et Haas en 1948, ont décrit le développement de nouvelles préférences latérales au cours d'un programme psychothérapeutique.

Je vous fais grâce de la description détaillée et compliquée de la psychogénèse de la dextralité. Il suffit de savoir que cette description existe et qu'elle gît en bibliothèque. Le spécialiste en rééducation y puisera des renseignements profitables qui, sans éliminer tout à fait les tâtonnements coûteux de sa méthodologie, pourront cependant les réduire singulièrement.

(à suivre)

Lawrence T. DAYHAW,
professeur à l'Institut de Psychologie.

La foi de Dante Alighieri dans la “Divine Comédie”

Dante fait son premier acte de foi dans le résultat heureux de son voyage symbolique au début de la *Divine Comédie*. Effrayé alors par les difficultés à surmonter, il voudrait faire route arrière. La tentation lui vient d'abandonner la voie de la conversion pour retomber dans la faute dont, sans s'en rendre compte, il avait été depuis quelque temps la victime.

Virgile le reconforte au nom de Béatrice, l'âme bénie qui l'a poussé à venir à son secours. Il l'encourage également au nom de la Vierge très sainte, Celle que, à la fin du poème, le Poète loue par une suprême louange, hymne de foi filiale, dévot et sincère: « Tu es si grande, dira-t-il à la Madone par la bouche de saint Bernard, et tu as tel pouvoir auprès de Dieu, que quiconque désire une grâce et ne la demande pas par ton intercession, ressemble à celui qui veut voler sans ailes. Tu es si aimante et secourable attentive qui donne aide non seulement lorsque l'homme t'invoque, mais tu le fais souvent spontanément avant d'être priée ¹. »

L'un de nos meilleurs commentateurs modernes, G.-A. Scartazzini, protestant, a pu parler ainsi: « un hymne aussi magnifique et sublime que juste et approprié ». Dès lors il devient clair pour qui réfléchit sereinement, que dans l'inquiétude causée par l'erreur qui le tourmente et dans la répulsion éprouvée pour la faute dans laquelle il est tombé si misérablement, Dante se débat courageusement pour en sortir vainqueur. Il n'y a donc pas d'autre solution que de croire à quelque revirement de son âme. À vrai dire, c'est un revirement nou-

¹ Je cite les vers originaux du Poème:

« Donna, sei tanto grande e tanto vali,
che qual vuol grazia ed a te non ricorre,
sua disianza vuol volar senz'ali.

La tua benignità non pur soccorre
a chi domanda, ma molte fiate

liberamente al dimandar precorre » (*Paradis*, XXXIII, 13-18).

veau et très grand, uni à un « pressentiment secret suivi d'une espèce de résurrection² » et soutenu par une foi qui transporte les montagnes.

Les éléments humain et divin se fondent en une synthèse merveilleuse. Béatrice, représentation dans le monde dantesque, de l'inspiration à des entreprises chastes et pures, avait pleuré à la pensée de l'égarement du Poète³. Elle avait pleuré, non qu'elle désespérât du salut de Dante, mais parce que le Poète avait négligé de suivre les exemples de droiture laborieuse et soutenue qui l'avait animée dans la vie terrestre.

C'est pourquoi, lorsque touchant au terme de son voyage imaginaire au Paradis terrestre, conscient de la misérable bassesse dans laquelle il avait glissé, racheté et purifié de la faute et au moment de se séparer de Virgile, Dante imagine que Béatrice lui adresse un reproche sévère: « Ne pleure pas parce que Virgile est parti. Tu auras d'autres motifs de pleurer⁴. »

² ZINGARELLI, *Vita, tempi e opere di Dante*, Milano, F. Vallardi, 1931, vol. 2, p. 643.

³ « Gli occhi lucenti lagrimando volse » (*Enfer*, II, 116).

⁴ Je cite les vers originaux:

« Dante, perchè Virgilio se ne vada.
non pianger anco, non pianger ancora;
chè pianger ti convien per altra spada » (*Purgatoire*, XXX, 55-57).

Afin de faciliter l'intelligence de mes références aux lecteurs qui ne possèderaient pas une connaissance directe de la *Divine Comédie* du plus grand poète italien, voici brièvement le résumé du Poème.

Dante Alighieri, né à Florence en mai 1265 et mort à Ravenne en septembre 1321, feint de s'être trouvé, sans s'en apercevoir, à l'âge de 35 ans, le vendredi saint 1300, année du Jubilé, dans une forêt obscure (représentant l'égarement moral) et d'avoir voulu en sortir. Mais trois bêtes féroces s'efforcent de l'empêcher de revenir dans la bonne voie (la voie de la vertu): une panthère — peut-être le lynx — que les commentateurs ne savent pas définir avec précision et qui semble représenter la luxure; un lion, symbole de l'orgueil; une louve, symbole de l'avarice. Ce sont trois défauts dont Dante se sentit frappé ou dont il craint fortement de l'être. Il voudrait alors retourner en arrière, c'est-à-dire se soumettre au mal. Mais l'âme de Virgile, le plus grand poète latin, représentant la raison humaine, envoyé par Béatrice, l'amie de Dante, symbole de la raison théologique, vient à son secours et le guide à travers l'Enfer et le Purgatoire pour lui faire comprendre pratiquement le péché par des raisonnements humains et philosophiques. Il le connaîtra aux peines dont il est puni (Enfer) ou par lesquelles l'âme se purifie (Purgatoire) pour atteindre le salut éternel et conséquemment la béatitude céleste en montant jusqu'à Dieu (Paradis). Au Paradis, Dante ne sera plus guidé par Virgile, qui, païen, ne peut y entrer, et qui, représentant de la raison humaine, ne peut comprendre les mystères de Dieu. Il sera guidé par Béatrice (l'âme pure — la théologie) qui, des mystères métaphysiques, le conduira à connaître et à comprendre les sublimes mystères de Dieu, même le plus profond: l'intuition de la très Sainte Trinité. Ici, le voile céleste se déchire, et Dante, frappé par la révélation suprême

C'est le dernier reproche que Dante s'adresse; c'est la fin de la lutte pour la rédemption de la paix.

Mais quelle conscience du mal et quelle foi dans le bien !

Sans doute l'abattement du Poète est grand. La crainte, l'hésitation, le doute méthodique l'assaillent sans trêve depuis le début. Mais la crainte est prudence chez Dante; les hésitations constituent des sources de courage nouveau, fortifié qu'il est par la pensée du caractère quasi divin de sa mission. Le doute méthodique est le moyen explicite de la profession des grandes vérités de sa doctrine.

Et il exprime tout cela d'une manière très claire dans l'alternance de ses espérances.

La voie est ardue (*militia est vita hominis super terram*⁵). Mais le Poète, doué d'une volonté qui n'admet pas la contradiction, d'une présence d'esprit supérieure à ses forces d'homme blessé, avance dans le chemin de la vertu. Il ressemble à saint Paul à qui cependant il n'ose pas se comparer⁶.

Le Poète va de l'avant. Se demandant la raison de son action, il met à la base de sa philosophie la supériorité de l'esprit sur la matière. Esprit et poésie, religion et foi, philosophie et théologie s'identifient. Se fondant ensemble, ils engendrent l'unité du drame dantesque. Bien plus, esprit, religion, foi, philosophie, théologie, planent sur chacun des cent chants du Poème et deviennent l'élément vivificateur qui crée la poésie, la plus sublime des poésies: la poésie savante, digne du *Cantique des Créatures* de saint François d'Assise,

du grand mystère, retourne, homme purifié et convaincu que Dieu est l'unique Etre existant par Lui-même et en Lui-même, de qui toute chose a la vie et en qui tout vit, magnifiquement ordonné dans les siècles des siècles.

La *Divine Comédie* est un poème allégorique de cent chants formant, en italien, un total de 14.233 vers. Il est divisé en trois parties ou cantiques:

L'Enfer compte 34 chants dont le premier est une introduction générale à l'ouvrage et comprend	4720 vers;
le Purgatoire contient 33 chants et comprend	4755 vers;
le Paradis a également 33 chants et comprend	4758 vers.

L'auteur y travailla sans relâche jusqu'à sa mort, vers 1300. Dante suit dans tout le schème de la *Divine Comédie* les règles de la poétique d'Aristote; d'où l'ordre symétrique du poème: strophes de trois vers, la subdivision en trois cantiques, les 33 chants qui composent chacun des cantiques, le nombre à peu près égal de vers dans les trois cantiques. Strophe de trois vers, trois cantiques, trente-trois chants, voilà le produit de la philosophie de Dante qui croit, selon les règles de la Scolastique, en la perfection du nombre 3 et de son multiple.

⁵ Job 7, 1.

⁶ « Io non Paulo sono » (*Enfer*, II, 32).

du *Pange Lingua* de saint Thomas et qui se rapproche du *Magnificat* de la T. S. Vierge. Cette poésie cesse d'être art au moment même où l'esprit vient à manquer.

C'est le *Te Deum* de saint Ambroise exprimé en d'autres termes, mais identique en sa conception.

Et si nous avons soin de bien distinguer l'esprit qui anime le Poème des concepts qu'il exprime, on verra immédiatement et clairement que l'élément humain se distingue de l'élément divin. Le fait raconté se détache de sa signification et de la fin à laquelle il tend. Alors, la *Divine Comédie*, écrite pour le peuple, pour les lecteurs dépourvus de science, devient la narration flasque d'un événement de chronique. Dante alors doit forcément fermer la porte du Paradis à ces lecteurs⁷; c'est-à-dire qu'il ne peut permettre que la science théologique, la « *Scientia Domini* », soit contaminée par les profanes.

« La sainte montagne de Dieu » appartient aux mains et aux cœurs purs⁸.

Il s'agit donc de se purifier soi-même et de purifier les autres pour accéder au seuil divin.

Or, Dante était, à ce moment, le plus adapté à cette sublime mission⁹. Le plus grand des poètes avait parfaitement compris le commandement divin et, convaincu de la sublime mission à lui con-

⁷ Il écrit au début du Paradis: « Vous, qui n'avez pas suffisamment approfondi la philosophie et la théologie et qui avez suivi ma narration dans les deux parties précédentes, faciles à comprendre, cessez désormais de me suivre car vous ne réussirez pas à pénétrer la pensée profonde contenue dans ce troisième cantique. Que seuls me suivent ceux qui ont étudié pendant quelque temps ces deux sciences et qui retireront de cette troisième partie un motif et un argument d'émerveillement en lisant et en comprenant ce que je vais dire:

« O voi che siete in piccioletta barca,
desiderosi d'ascoltar, seguiti
dietro al mio legno che cantando varca,
tornate a riveder li vostri liti:
non vi mettete in pelago; chè forse
perdendo me, rimarreste smarriti

Voi altri pochi che drizzaste il collo
pur tempo al pan degli angeli, del quale
vivesi qui ma non sen vien satollo,
metter potete ben per l'alto sale
vostro navigio, servando mio solco
dinanzi all'acqua che ritorna eguale »

(*Paradis*, II, 1-6 et 10-15).

⁸ Ps. 23, 3-4: « Quis ascendet in montem Domini aut quis stabit in loco sancto eius? Innocens manibus et mundo corde. »

⁹ Ecclésiaste 17, 12. « Et mandavit illis unicuique de proximo suo. »

fiée par la Providence, il n'a pas voulu, comme le serviteur infidèle, cacher le talent que Dieu lui avait donné en dépôt¹⁰; il l'a fait fructifier au centuple.

Dans ce dur labeur il suit de très près saint Thomas d'Aquin, le Docteur Angélique¹¹, qui fut pour lui « une source vive et copieuse non seulement en matière philosophique et théologique, mais dans la connaissance de l'outre-tombe ». En effet, saint Thomas, « partant de la recherche de l'origine de l'âme et de ses énergies, la suivant jusque dans ce royaume, et la décrivant comme le siège des ténèbres ou de la lumière, et voyant les conditions de l'âme défunte, selon les vertus ou les vices, les mérites ou les fautes¹² », a disposé les trois royaumes, Enfer, Paradis, Purgatoire, selon une conception humaine et philosophique en même temps, sous une forme abstraite, mais accessible à toute intelligence¹³.

¹⁰ Luc 19, 20.

¹¹ A saint Thomas d'Aquin, que Dante représente au milieu des saints docteurs dans le quatrième ciel, il dédie une longue partie du dixième chant du *Paradis* (v. 82-99) et les vers 16-27 du onzième chant.

¹² ZINGARELLI, *op. cit.*, p. 832.

¹³ Voici en bref la disposition des trois royaumes selon la conception de Dante: Dans la description du globe terrestre, il suit la doctrine de Ptolémée II (II^e siècle après J.C.). Il situe donc la terre au centre de l'univers. Autour de la terre et après les régions de l'air et du feu, les neuf Cieux des planètes tournent en suivant un épicycle en direction opposée au mouvement de leur propre ciel. Au-dessus de toutes les planètes (ou cieux) se trouve l'immensité de l'Empirée (Ciel immobile et suprême) source du mouvement de tous les autres. La terre se divise en deux hémisphères: boréal (ou Nord) composé uniquement d'eau; austral (ou sud) composé de terre. Après avoir été chassé de l'Empirée, Lucifer tomba (Isaïe 14, 12; Luc 10, 18; Apoc. 12, 9) dans l'hémisphère austral; la terre s'approfondit alors formant une vallée dans l'hémisphère boréal (Enfer) et une montagne dans l'hémisphère austral (Purgatoire). Lucifer tombé, s'arrêta au centre de la terre. La montagne ayant été élevée, les eaux se retirèrent dans l'hémisphère austral, libérant la montagne du Purgatoire et l'hémisphère boréal demeura couvert de terre. Au centre de la superficie de l'hémisphère boréal s'élève la montagne du Purgatoire aux antipodes de Jérusalem, lieu de la rédemption du genre humain. L'enfer s'enfonce sous le Purgatoire; il a la forme d'un entonnoir renversé dont la pointe arrive au centre de la terre. Il est composé d'un vestibule de l'enfer « antinferno » et de neuf cercles infernaux où les âmes sont punies, selon la loi du talion, d'après la gravité de leurs fautes, des plus légères aux plus graves. Les lâches, qui au cours de leur vie n'ont fait ni bien ni mal, reçoivent leur punition dans le vestibule.

Dans les neuf cercles le Poète place:

- I. Les limbes (les âmes n'y souffrent que le tourment moral de ne jamais pouvoir voir Dieu).
- II. Les luxurieux.
- III. Les gourmands.
- IV. Les avarés et les prodigues.
- V. Les coléreux et les paresseux.
- VI. Les hérétiques.

D'où le bonheur public auquel tend par-dessus tout le Poète divin: et l'effort pour y parvenir est immense. C'est la volonté, c'est l'âme qui peine. Elle s'élèvera à une très grande hauteur morale tout comme est immense l'effort à laquelle elle se soumet. Ainsi seulement, l'âme retrouvera le calme et l'assurance de la victoire parce qu'elle sait surmonter l'insurmontable en gagnant l'âpre combat dans le monde qui blesse la volonté dans la chair ¹⁴, aidée seulement de la grâce opérante qui en soutient secrètement l'énorme effort.

Si bien que, réconforté, Dante croit à la première vertu théologique: la foi et il s'abandonne entièrement à Dieu.

À la porte du Purgatoire, Dante de par le vouloir de Caton ¹⁵ qui en est le gardien, doit se ceindre le front d'une branche de jonc

VII. Les violents (trois cercles mineurs: violents contre le prochain, contre eux-mêmes, contre Dieu).

VIII. Les frauduleux (dix cercles mineurs).

IX. Les traîtres (quatre cercles mineurs).

Chacun des cercles est confié à la garde d'un démon pris de la mythologie. En enfer, Dante, guidé par Virgile, procède de haut en bas. Le Purgatoire a la forme d'un cône tronqué autour duquel tournent sept esplanades ou corniches circulaires où les âmes se purifient. Elles sont distribuées de bas en haut, ici encore, selon la gravité de leur péché, mais dans le sens inverse de celui de l'enfer, du plus grave au plus léger. Il est ainsi disposé: l'anti-Purgatoire, les négligents à se repentir jusqu'à la mort et les excommuniés; I^e esplanade, orgueil; II^e esplanade, envie; III^e esplanade, colère; IV^e esplanade, paresse; V^e esplanade, avarice et prodigalité; VI^e esplanade, gourmandise; VII^e esplanade, luxure.

Chaque corniche est gardée par un ange. Au Purgatoire, Dante, guidé par Virgile, va du bas au haut jusqu'au Paradis terrestre. À l'entrée du Purgatoire sept « P » sont sculptés (pour représenter les sept grades de la pénitence, correspondant aux sept péchés qui sont purifiés dans les sept corniches). Ces lettres sont effacées une à une au fur et à mesure que Dante monte à une esplanade supérieure, jusqu'au Paradis terrestre. Le Paradis terrestre s'étend sur toutes les corniches et là se trouvent les âmes purifiées, prêtes à monter au Ciel. Dorénavant, Virgile cessera d'être guide pour céder la place à Béatrice.

Le Paradis est le lieu des bienheureux qui se tiennent dans la Candida Rosa. Chacun y occupe une place selon ses mérites en suivant un ordre ascendant et, par la volonté divine, ils descendent parler avec le Poète dans les divers cieux, disposés selon l'ordre des planètes, comme on l'a vu ci-dessus. Un chœur angélique préside à chaque ciel: I^{er} ciel de la Lune (Anges), il n'ont pas accomplis les vœux faits sur terre; II^e Mercure (Archanges), ceux qui ont agit pour la gloire mondaine; III^e Venus (Principautés), ceux qui aimèrent la charité; IV^e Soleil (Puissances), les savants (théologiens, docteurs, etc.); V^e Mars (Vertus), soldats et martyrs de la foi; VI^e Jupiter (Dominations), amis de la justice; VII^e Saturne (Trônes), les contemplatifs; VIII^e ciel des étoiles fixes (Chérubins), les esprits triomphants; IX^e premier mobile (Séraphins), les hiérarchies angéliques qui gouvernent chacun des cieux.

Au dessus des neuf cieux, l'Empirée, le siège de la très Sainte Trinité.

Ceux qui désiraient une explication exacte et l'organisation précise des neuf cieux selon la pensée de Dante peuvent se rapporter au chapitre troisième du second livre du *Convivio* de Dante.

¹⁴ Matt. 26, 41: « Spiritus quidem promptus est, caro autem infirma. »

¹⁵ Caton d'Utique, ardent défenseur de la liberté républicaine de Rome (né en 95 et mort suicidé en 46 a. C.). Dante, comme tous les anciens et certains Pères

arraché de terre. Et le rameau, symbole de l'humilité, à peine arraché, croît de nouveau ¹⁶.

Le sens de cette action, tant discuté par les commentateurs semble être le suivant: la grâce de Dieu, obtenue par l'humilité, est inépuisable.

« L'humilité dans le bien surpasse toute force. Dante qui avait résisté aux dangers, aux Furies, aux luttes, aux embuches, se fait docile comme un enfant, mais il reste aussi fort et aussi constant pour les difficultés nouvelles prometteuses de bien. Le lecteur se compose une attente sereine et avec le Poète il goûte la paix pour la première fois. Les allégories ne se présentent pas comme des énigmes et des mystères, mais d'une façon simple et claire ¹⁷. »

Et Virgile lui-même, n'est plus certain de son œuvre comme il l'avait été dans l'Enfer; tant il est vrai qu'il a besoin lui-même de guide pour guider le disciple. C'est qu'à Virgile, il manquait la lumière de la foi ¹⁸.

Mais Dante, qui est fils de la grâce acquise au baptême, n'a besoin d'aucune explication pour ce prodige.

Son « but est toujours la perfection de la vie vertueuse sur la terre: . . . [la grâce] ne s'enferme pas dans un individu; la vertu est essentiellement équilibre et mesure ¹⁹ ».

Qui connaît le Poème sait combien de difficultés l'auteur a dû surmonter pour atteindre le but. Difficultés qu'il exprime en termes humains par des allégories, des paraboles. Il explique lui-même le motif qui le force à parler en paraboles comme Dieu l'a fait dans sa Révélation.

de l'Eglise, avait pour lui une grande vénération. Caton après une vie honnête devait, puisque païen, être placé dans les limbes; mais, suicidé, il méritait la condamnation à l'enfer, dans le second fossé du septième cercle (les violents contre eux-mêmes). A cause cependant de sa vénération pour ce grand personnage, il a voulu en quelque sorte le sauver de l'enfer tout en l'excluant des limbes où ne peut pénétrer le péché mortel, tel que le suicide. Conséquemment le condamnant et l'absolvant en même temps, il le prépose à la garde du purgatoire où il ne peut cependant pas se purifier et monter au ciel comme les autres âmes. Il devra y séjourner jusqu'au jugement général. Il n'est pourtant pas clair d'après le poème quelle est la position de Dante par rapport au péché et à la condamnation ou non de Caton.

¹⁶ « L'umile pianta, cotal si rinacque
subitamente là onde l'avelse » (*Purgatoire*, I, 136-137).

¹⁷ ZINGARELLI, *op. cit.*, p. 1032.

¹⁸ Note 4.

¹⁹ ZINGARELLI, *op. cit.*, p. 1032.

Il dit en effet dans l'un des chants du Paradis:

Il est nécessaire de parler avec des exemples accessibles à l'esprit humain parce que, par des exemples sensibles seulement, l'homme comprend ce qui ensuite devient intelligible ²⁰.

Si l'homme a le désir ardent, l'incompréhensible aspiration à un signe durable et d'une certaine façon, immortel, il peut être satisfait.

Sans doute l'intellect est pour l'homme le plus grand cadeau que Dieu lui a fait: tant il est vrai qu'il devient la puissance spécifique de l'âme. Par elle l'homme se sent plus près de Dieu et, connaissant le bien et le mal, devient même semblable à Dieu: « Eritis sicut Dii, scientes bonum et malum ²¹ ». Mais c'est une puissance qui se trouve souvent seulement en puissance dans l'âme; il faut donc la faire passer à l'acte. La volonté qui est foi, accomplit le prodige: « En vérité, je vous le dis, si vous avez de la foi comme un grain de sénevé, vous direz à cette montagne: Passe d'ici là, et elle y passera et rien ne vous sera impossible ²². » Ainsi, Jésus chassait les démons.

Mais malheur à celui qui met la main à la charrue et ensuite se retourne en arrière, « lorsqu'il a à peine atteint le milieu du sillon ²³ ». « Celui qui observe le vent ne sèmera pas, et celui qui interroge les nuages ne moissonnera point ²⁴. »

Il est donc question d'un dilemme redoutable d'où le poète doit sortir: où bien il vaincra le dur combat de l'esprit contre la chair et la victoire lui vaudra le salut éternel; ou il y succombera et alors,

²⁰ Je cite les vers originaux:

« Così parlar conviensi al vostro ingegno
però che solo da sensato apprende
ciò che fa poscia d'intelletto degno » (*Paradis*, IV, 40-42).

Et saint THOMAS D'AQUIN, *Summa Theol.*, I-II, 33: « Operatio intellectus præ-exigit operationem sensus. »

²¹ Genèse 3, 5.

²² Matthieu 17, 19: « Amen quippe dico vobis: si habueritis fidem, sicut granum sinapis, dicetis monti huic: transi hinc illuc et transibit; et nihil impossibile erit vobis. »

²³ Luc 9, 62, Nemo mittens manum suam ad aratrum, et respiciens retro, aptus est regno Dei.

Et Dante lui-même dans le *Purgatoire*, V, 13-15:

« Vien dietro a me, e lascia dir le genti:
sta come torre ferma, che non crolla
giammai la cima per soffiar di venti ».

²⁴ Ecclésiaste 9, 4: « Qui observat ventum non seminat: et qui considerat nubes metet. »

il n'y aura plus de salut. Dans Dante l'« aut » « aut » n'a pas de place.

Mais qu'est donc la foi de Dante ?

Saint Pierre, l'apôtre de la foi²⁵, lui en fait la demande dans le huitième ciel²⁶.

Or dimmi, o buon cristiano, spiegato chiaramente: che cos' è la fede²⁷ ?

Dante possédait la foi et Virgile, en parlant, avait exprimé sa douleur de ne l'avoir pas possédée. « Même si nous avons des mérites nous ne pouvons pas entrer au Paradis parce que nous n'avons pas eu le baptême, qui est partie essentielle de la foi que tu professes ou, si nous avons vécu selon les préceptes d'une saine morale, nous n'avons pas cru en un Dieu à venir. C'est pourquoi, même en n'ayant pas de péchés qui nous excluent du salut, nous sommes éternellement contraints hors du Paradis sans espoir d'y jamais pouvoir entrer. J'appartiens moi-même à cette troupe²⁸. » Et on trouve chez Dante, un passage²⁹ encore plus significatif. Dans le voyage ultra-terrestre, il exclut de sa compagnie, jusqu'au plus cher de ses meilleurs amis, Guido Cavalcanti; à qui, tout en ne niant pas la gloire d'un très grand génie et de l'art poétique parfait³⁰, il doit cependant défendre d'approcher des saintes choses de Dieu.

²⁵ Matthieu 16, 16; Jean 6, 69-70.

²⁶ Note 13: Esprits triomphants.

²⁷ « Di', buon cristiano, fatti manifesto:
Fede che è ? . . . » (*Paradis*, XXIV, 52-53).

²⁸ « Ei non peccaro: e s'elli han mercedi,
non basta perchè non ebber battesimo,
ch'è parte della fede che tu credi;
e se furon dinnanzi al Cristianesimo
non adorar debitamente Dio;
di questi cotai son io medesmo.
Per tai difetti, e non per altro rio,
semo perduti, e sol di tanto offesi,
che senza speme vivemo in disio » (*Enfer*, IV, 34-42).

²⁹ *Enfer* X, 58-63:

« . . . Se per questo cieco
carcere vai per altezza d'ingegno,
mio figlio ov'è ? E perchè non è teco ?
Ed io a lui: « Da me stesso non vegno: »
colui ch'attende là, [c'est Virgile qui se tenait à l'écart] per qui mi mena forse
cui Guido vosto ebbe a disdegno. »

C'est le colloque que Dante suppose avoir eu dans le VI^e cercle (Hérétiques)
(voir note 13) avec Cavalcante Cavalcanti, père de son ami très cher, Guido Cavalcanti.

³⁰ *Enfer*, X, 58-60 (vers cités à la note 29) et *Purgatoire*, XI, 97-98:

« Così ha tolto l'uno [c'est-à-dire G. Cavalcanti] all'altro Guido [c.-à-d.
G. Guinizelli]
la gloria della lingua . . . »

En effet Cavalcanti ne pouvait pas goûter la douceur de l'esprit, parce qu'épicurien, il niait l'existence de l'âme à l'exemple de son maître et de ses disciples selon lesquels tout est matière. L'âme finit avec la matière car tout en tire origine ³¹.

Celui qui nie l'existence de l'esprit n'est pas digne des choses de l'esprit; ne peut pas comprendre l'esprit qui est création directe de Dieu de qui l'homme est l'image ³².

Virgile donc, l'âme candide, celui qui, selon la croyance si répandue au moyen âge avait prédit la venue de Jésus ³³, était exclu du Paradis et séparé éternellement dans les limbes où l'unique, grande et insupportable souffrance est l'absence de la vision béatifique de Dieu ³⁴. Mais pour Dante le cas est différent: pour Dante, baptisé, il y avait l'enfer avec son éternel tourment. Alors ici tout doute tombe; le dilemme se résout de lui-même. Même le doute qui est implicite dans la demande faite par saint Pierre est le même qui avait fait dire à Béatrice que « le fait que la justice des bienheureux apparaît injuste aux hommes doit être motif de plus pour que ceux-ci renforcent leur foi et ne se laissent pas conduire hors de la voie par des opinions hérétiques ³⁵ ».

Nous avons demandé ce qu'est la foi de Dante et nous répondons par ces mots: « La foi est le fondement substantiel des choses espérées et la démonstration des choses invisibles; et cela me semble l'essence de la Foi ³⁶. »

³¹ « Suo cimitero da questa parte [c.-à-d. dans le cercle des hérétiques] hanno con Epicuro tutti i suoi seguaci che l'anima col corpo morta fanno » (*Enfer*, X, 13-16).

³² Genèse 1, 26-27: « Et ait: — faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram; . . . Et creavit Deus hominem ad imaginem suam; ad imaginem Dei creavit illum. »

Genèse 2, 7: « Formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terræ, et inspiravit in faciem eius spiraculum vitæ: factus est homo in animam viventem. »

³³ VIRGILE, *Eglogues*, IV, 5-7:

« Magnus ab intergro sæclorum nascitur ordo;
iam redit et virgo, redeunt saturnia regna,
Iam nova progenies cælo demittitur altro. »

³⁴ Note 13.

³⁵ « Parere ingiusta nostra giustizia
ne li occhi de' mortali è argomento
di fede non d'eretica nequizia » (*Paradis*, IV, 67-69).

³⁶ « Fede è sustanza di cose sperate,
ed argomento delle non parventi;
e questa pare a me sua quiditate » (*Paradis*, XXIV, 64-66).
Dante définit la foi par les propres mots de saint Paul (Hébreux 11, 1):
Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium. »

Soutenu donc par sa foi, Dante passe de l'un à l'autre des neuf cieux, qui dénommés d'après les planètes³⁷, sont le symbole d'autant de vertus ou de degrés de la vertu des âmes qui en chacun de ces cieux jouissent de la gloire de Dieu.

Ainsi se dessine dans le Paradis un état spécifique des hommes, qui par la sagesse, conséquence de la foi³⁸ dans l'amour religieux de Dieu³⁹, sont introduit à la contemplation des vertus qui procurent à l'intellect le bien céleste et éternel. Il n'est plus désormais question de fatigue, mais de voyage triomphal. Le doute méthodique auquel le Poète était soumis durant le voyage à travers l'Enfer et le Purgatoire, n'a plus de place ici. Ceci démontre clairement que les inquiétudes et les difficultés de la vie n'ont plus aucune prise sur l'homme perdu en Dieu par la pensée, et oublieux de la terre⁴⁰.

L'homme purifié bien qu'incapable de pénétrer les mystères de Dieu par son regard, trouve cependant toujours dans la science des choses divines la force de satisfaire pleinement son âme. Cette science est en effet interprète entre l'homme et Dieu. Elle retransmet à l'esprit de l'homme la lumière de la vérité qu'elle atteint à la source divine. Plus la science se rapproche de son principe, plus elle grandit en clarté et en beauté; elle perfectionne l'homme davantage et le rend insensible aux difficultés terrestres. Elle le fait participer à la nature même de Dieu. Il doit donc croire, même s'il ne voit pas le miracle⁴¹. Et Dante, qui au Ciel est « transhumanisé », n'a plus besoin de foi parce qu'il « voit » directement; il a la perception même du Verbe incarné dans toute l'essence divine même si elle est infinie comme Dieu est infini. Et quand il est parvenu à ce bienheureux terme de la contemplation de Dieu dans la gloire de ses splendeurs, il ne peut monter davantage; son âme s'appaise dans la paix sereine de l'éternité⁴².

³⁷ Note 13.

³⁸ « State contenti, umana gente, al quia;
chè se potuto aveste veder tutto,
mestier non era partorir Maria » (Purgatoire, III, 37-39).

³⁹ « Initium sapientiæ timor Domini » (Ps. 111, 10; Ecclés. 1, 16).

⁴⁰ « L'aiuola che ci fa tanto feroci » (*Paradis*, XXII, 151).

⁴¹ Jean 4, 48: « Nisi signa, et prodigia videritis, non creditis. »

⁴² Note 4.

Le dogme saint, auquel il est fait allusion au début du Poème⁴³, est perfectionné dans le Paradis par la morale du catholique fervent.

Le Paradis est une vraie et claire possession de la foi. La doctrine exprimée si abondamment ici, les multiples définitions, les préceptes et les règles de morale répondent avec exactitude à l'enseignement de l'Église⁴⁴, si bien que dans chaque partie du Poème, la catholicité de l'Auteur y resplendit d'une vive lumière. Cela même, quand par amour de la justice et de l'honnêteté, il lance ses dards et ses invectives contre le vice⁴⁵. C'est Jésus-Christ qui chasse les vendeurs du temple saint de Dieu⁴⁶, mais qui ouvre les bras de Madeleine pénitente⁴⁷; c'est en somme le zèle pour la cause de Dieu, qui le dévore⁴⁸.

Le Poète, devenu digne par la grâce de Dieu, s'abîme dans la considération du grand bienfait reçu et oublie tout dans l'impatience qui s'empare de lui.

La grâce allume en lui l'amour ardent; ayant tourné le dos au péché et pratiquant héroïquement la vertu, il parvient pur à la perfection spirituelle, rempli de sagesse et de bonté. La conscience de posséder la vraie sagesse, la science de Dieu, infuse dans son âme

⁴³ « Io perchè venirvi? o chi il concede? . . .
. . . Me degno a ciò nè io nè altri crede

Temo che la venuta non sia folle » (*Enfer*, II, 31, 33, 35).

⁴⁴ Pour ce motif, la *Divine Comédie* fut commentée dans les églises.

⁴⁵ Quelqu'un a mis en doute la religiosité de Dante parce qu'il a divers passages plutôt violents contre les papes et l'Église. Il faut ici éclaircir un peu l'équivoque. Il n'offense jamais l'organisme ou l'institution religieuse, mais réproouve seulement les vices des personnes religieuses ou civiles, quelque rang qu'elles occupent. Il fulmine contre certains pontifes avec des phrases de feu, mais il est clair qu'il l'a fait parce qu'il a très souvent été induit en erreur. Il professe cependant un très grand respect pour l'autorité du Vicaire du Christ. Dante frémit de dédain contre Boniface VIII, mais condamne l'empereur Philippe Le Bel (1268-1314) qu'il appelle « nouveau Pilâte » (*Purgatoire*, XX, 91) et ses satellites qui, osant lever une main sacrilège contre le pape, ont emprisonné Jésus-Christ dans la personne de son Vicaire (7 septembre 1303).

« Veggio in Alagna entrar lo fiordaliso » [c.-à-d. l'insigne du roi de France] e nel suo Vicario Cristo esser catto » [c.-à-d. fait prisonnier].

Dans la cinquième esplanade du Purgatoire il s'agenouille aux pieds d'Adrien V (chant XIX, 127). Il croit que les religieux sont fourvoyés, mais il consacre ses meilleurs vers aux fondateurs des ordres (saint Dominique, saint François, saint Benoît) et à leurs plus illustres représentants (saint Thomas, saint Bernard, saint Bonaventure).

Il ne respecte pas le front des puissants vicieux et corrompus, mais il honore le pouvoir et l'autorité qui vient de Dieu, etc.

⁴⁶ Matthieu 21, 12: « Et eiiciebat omnes vendentes et ementes in templo. »

⁴⁷ Luc 8, 48-50.

⁴⁸ « Zelus domus tuæ commedit me » (Ps. 68, 10).

la certitude qu'il ne sera pas perdu. S'il regarde en arrière, c'est pour pleurer le temps perdu, s'il regarde en avant c'est pour recevoir une force nouvelle pour progresser, pour recevoir encouragement et réconfort après avoir éprouvé tant de mésaventures.

Je crois que là réside le sens de la mélodie que Dante, ravi en extase, entend au cinquième ciel⁴⁹. Si Dieu a permis qu'il tombât dans le péché et dans l'égarement c'est parce que, dans ses éternels conseils, il devait tirer le bien du mal.

Dieu ne veut pas la mort du pécheur, mais qu'il se convertisse et qu'il vive et « la Providence qui consent au triomphe du mal seulement pour qu'il en arrive du bien dans le monde, fera en sorte que Dante, demeuré sain dans son âme confiée à Dieu⁵⁰ », trouve récompense de sa bonne action dans le Paradis, même si une bonne partie de sa vie, il vécut égaré dans le mal en poursuivant les fausses images du bien⁵¹.

C'est donc la ferveur de l'extase contemplative qui donne au Poète la certitude de sa victoire dans la foi transcendante qui le rend plus qu'un homme. La victoire remportée sur les vices lui donne la certitude qu'il a vaincu le mal; et dans une telle assurance, par la pratique de la vertu qui l'attache au bien, il monte à Dieu. Là il verra « *de visu* » ce que sur terre il a cru sans voir⁵². Ce sentiment, qui lui est inspiré par l'immensité du mystère de Dieu, le conquiert et lui suggère des vers d'une valeur scientifique et morale inestimable. Il touche de telle sorte le dogme chrétien, déjà énoncé par saint Augustin que, fait pour Dieu, l'âme est inquiète jusqu'à ce qu'elle trouve son repos en lui.

L'éternel, le divin, l'immense, l'absorbent entièrement; dans le

⁴⁹ Note 13.

« Così . . .
s'accogliea per la Croce una melode
che mi rapiva . . . »

però che a me venia: « Risurgi e vinci » (*Paradis*, XIV, 121-125).

⁵⁰ ZINGARELLI, *op. cit.*, p. 1244.

⁵¹ « Volse i passi suoi per via non vera,
imagini di ben seguendo false,
che nulla promission rendono intera » (*Purg.*, XXX, 130-132).

⁵² « Li si vedrà ciò che tenem per fede
non dimostrato . . . » (*Paradis*, II. 43-44).

souvenir du mal commis et dans l'amour fait de pureté et de bonté, l'espérance qui est certitude demeure vive en lui.

Quelques vagues allusions à sa vie future suffiront pour que son âme conçoive la meilleure disposition à se libérer des liens mondains et à se diriger vers la perfection⁵³. Ainsi, rendant satisfaction à Dieu de son péché par la purification des imperfections, il éloigne décidément son âme de la concupiscence des biens terrestres. Il commence la vie véritable qui conduit à l'éternelle béatitude.

Au-dessus, avant et après lui, l'éternité.

Le Poète, s'étant rendu compte que son âme vit seule et dans le désordre du mal, avait ressenti en l'année du jubilé⁵⁴ l'ardent désir de se purifier. Il obtint la grâce espérée⁵⁵ par l'intercession de la très Sainte Vierge Marie. Il se dirigeait ainsi sur le point par lequel il aurait pu commencer sa rédemption auprès de Dieu: satisfaire à la divine justice, unique condition nécessaire pour acquérir les mérites auprès de la divine miséricorde. La vision des trois royaumes consommera le miracle.

Saint Paul, frappé sur le chemin de Damas⁵⁶, retrouve Dieu: Dante le retrouve dans la science et dans la religion. Premier effet de la grâce concédée, dans l'année du jubilé, à l'âme qui se trouve dans le plus profond abîme du mal. Il se réjouit et se complait.

La pensée de sa libération l'a enthousiasmé dès que prenant conscience de soi, l'âme du Poète rachetée s'est présentée à son esprit. Maintenant cela n'est plus pensée, mais réalité: non plus désir, mais possession de l'âme, qui finalement comprit dans son intégrité toute l'étendue et la portée de la Révélation qui la rend pure de tout ombre de péché. Elle ravive également toute sa joie dans la conscience du bien accompli après l'expiation de la faute, et se sent adaptée à la vie contemplative en s'élevant par les degrés du savoir jusqu'à la complète béatitude dans la pure possession de Dieu. Nous voyons

⁵³ Lorsque le poète écrivit le Paradis (à partir de 1310) Béatrice était morte depuis vingt ans (1290) et il avait déjà surmonté la crise de conscience qui l'avait conduit sur la voie de la perfection. Il faut cependant retenir que Dante ne fut jamais fourvoyé moralement et que tout son chef d'œuvre est brodé artistement sur le style de l'époque poétique que furent pour nous, en Italie, les XIII^e et XIV^e siècles.

⁵⁴ 1300.

⁵⁵ Note 1.

⁵⁶ Actes des Apôtres 9, 3-7.

ainsi germer et croître, du commencement à la fin, la certitude du Poète dans l'heureux dénouement de sa mission sur terre.

Cela même et cela précisément est le point fondamental sur lequel se base la vertu de Dante; vertu que nous devons admirer aujourd'hui plus que jamais, dans la suite des doutes et des difficultés qu'il a si magnifiquement affrontés et surmontés.

La *Divine Comédie* devient de la sorte un guide sûr et admirable par son contenu philosophique et moral; le travail le plus édifiant parce que le plus spontané et le plus sincère. Les affirmations contenues dans le Poème sont pleines de sagesse divine; voilà pourquoi la postérité l'a surnommé « Divin ⁵⁷ ».

Le modèle parfait de l'âme dans ses trois états de pécheresse damnée, de pénitente convertie et de sanctifiée triomphante, est ici présenté avec une scrupuleuse fidélité, avec vivacité d'expressions, avec profondeur de pensée, rendu meilleur par la philosophie et la théologie guidées par les plus savants philosophes d'Aristote à saint Thomas.

Nous trouvons ici vive comme sa figure, la doctrine de Dante, si sublime dans son contenu, si bien ciselée dans ses formes sentencieuses et si vivace dans ses paraboles, qui nous fait souvent penser à l'Évangile. Le sentiment se retrempe dans la contemplation directe des grands mystères de Dieu. La fiction historique du fait est magistralement surpassée par la vraisemblance de la narration; le contenu, par le concept exprimé; le moyen, par la fin à laquelle il tend. Et cela, de façon très parfaite, au-dessus de toute narration semblable ⁵⁸.

Dante posséda profondément dans l'âme le sens historique du moyen âge, mais il ne resta pas submergé, comme les nombreux poètes

⁵⁷ Il semble que Giovanni Boccaccio l'ait surnommé ainsi le premier. En octobre 1373 il fut chargé par le gouvernement de Florence de commenter le Poème dans l'église Saint-Etienne de l'Abbaye de Florence. Boccaccio, devenu malade, ne prolongea pas son commentaire au delà du XVIII^e chant de l'Enfer. Le titre apparut imprimé pour la première fois dans l'édition de Giolito à Venise en 1555 et y demeura après l'édition de l'Accademia della Crusca. « Divino raccoglieva in sè l'idea della perfezione e bellezza superiore e insieme quella per cui Dante stesso l'aveva chiamato — sacro poema — [*Paradis*, XXIII, 62] e — poema sacro al quale han posto mano e Cielo e Terra [*Paradis*, XXV, 1-2] ossia della materia religiosa » (ZINGARELLI, *op. cit.*, p. 775).

⁵⁸ Dante Alighieri s'inspire de l'école du siècle appelée « Dolce Stil Nuovo » qui voyait dans la femme un idéal de perfection: non la fin vers laquelle l'homme doit tendre pour donner libre cours aux passions basses, mais le moyen de purifier l'âme et de l'élever jusqu'au Créateur, par le moyen du chant — la poésie — qui illustre les vertus de la « belle créature » (qui pour lui fut Béatrice).

de l'époque, par des considérations abstraites et pratiquement dépourvues de sens précis, précisément parce qu'il sortit des considérations abstraites, après un sentier long et laborieux, par sa *Divine Comédie* qui, comme j'ai tâché de le démontrer, est la conclusion de sa vie dispersée par le vice et la rédemption significative d'un égarement inconscient.

Il devient donc la force vive et agissante dans le sentier étroit de la vertu qui attache à soi et contient un monde tout nouveau. Elle se développe dans la doctrine fondamentale qu'il expose, se changeant profondément en lui et hors de lui dans les générations qui le suivirent et continuèrent ce qui chez lui devint une nouvelle lumière.

La transition à l'époque moderne débute avec Dante. Il en est encore aujourd'hui la pensée animatrice et vive par l'intériorité des sentiments et l'effort pour se comprendre soi-même dans ce tourment qui étreint l'âme et la rachète dans la douleur en la reconduisant du vice à la vertu et de la fausse route à la voie droite.

La philosophie qui, comme on l'a vu⁵⁹ est un complément nécessaire de la poésie parce qu'elle sert à l'éclairer et à l'approfondir davantage, n'est plus chez Dante un jeu de la pensée à laquelle échappe ce qu'elle voudrait atteindre: mais, s'unissant à la théologie, elle devient science volontaire et concluante.

À la douceur ineffable de l'âme rassérénée en Dieu, succède, à travers la foi profonde du Poète, la certitude de posséder le monde nouveau, l'éternel, dans lequel il croit; de sorte qu'il organise de cette façon sa propre vie et lui donne une fin pour elle-même, demeurant celle qu'elle était depuis l'âge de trente-cinq ans⁶⁰, mais qu'elle ne pouvait atteindre à cause de sa tendance au mal. Dieu, la vérité, le bien, tout ce qui manquait dans sa vie instinctive et immédiate est ainsi atteint.

Dans cet effort, dans cet exercice constructif, sa volonté se sent soutenue par la nouvelle lumière soudaine: la foi qui désormais ne l'abandonnera plus parce qu'elle émane de Dieu; et la joie qu'il

⁵⁹ Pages 97-98.

⁶⁰ « Nel mezzo del cammin di nostra vita » (*Enfer*, I. 1).

éprouve dans son intime transformation, est incompréhensible comme il l'affirme lui-même ⁶¹.

Dante a trouvé la paix que nous ne pouvons pas ressentir parce qu'elle est sienne. Nous la pourrions peut-être atteindre si nous parcourions de nouveau sa route, édifiant nous aussi notre vie comme il a organisé la sienne.

Dans la lumière du Paradis, le Poète est seul parce que les grandes choses appartiennent aux grandes âmes seules.

Dans l'Enfer de Dante l'humanité souffre un tourment qui n'a pas de fin, dans le Purgatoire sa purification commence et prélude à la conclusion du Paradis: mais dans le Paradis l'œuvre est complète parce que le Paradis s'ouvre dans le cœur d'un seul homme non dans le cœur de tous, parce que le Paradis n'est pas de ce monde. Le Paradis est plus que le ravissement et l'extase dans un monde qui sera la récompense de la « vis » qui éclate en « virtus ». La vertu récompense le labeur constructif dans la volonté qui, vainqueur de la chair, rétribue l'esprit avec une « récompense abondante ⁶² ».

C'est pourquoi ce qui, dans la *Divine Comédie*, possède une valeur universelle provient de cette humanité qui chez Dante agit merveilleusement pour atteindre son but; voilà ce qui dans la *Divine Comédie* est demeuré vrai jusqu'à ce jour: la valeur qui, dépassant le particulier, aboutit à l'universel.

Sa conclusion au ciel est un songe, mais elle est vérité pour ceux seulement qui savent y parvenir.

Dante a construit son œuvre en la distinguant en lui-même de cette inquiétude et de cette méfiance qui le caractérisent au-dessus des nombreux poètes de la douceur fatiguée et triste, et lui confère la sureté de la paix éternelle et paisible. Il a réussi à opposer à une attitude spirituelle, qui englobait les grands esprits du moyen âge italien, y compris les saints ⁶³, une attitude différente qui les guérissait tous de leur incertitude.

⁶¹ « Trasumanar significar « per verba » non si poria » (*Paradis*, I, 70-71).

⁶² « Merces vestra copiosa est in cœlis » (Matthieu 5, 12).

⁶³ Je me réfère à « mille e non più mille » de la fin du XI^e siècle.

Et ainsi les générations futures ont vécu et vivent encore, dans ce monde que Dante seul sut construire magnifiquement. Il est un stimulant à l'audace et il est un guide dans l'épreuve difficile; si nous nous laissons vaincre par le dégoût et la méfiance, la faute en est à nous. La *Divine Comédie* alors n'a plus aucun sens si ce n'est celui de simple fait de chronique exprimé même divinement, en termes humains qui laissent l'esprit inévitablement indifférent.

Et l'ombre du très grand Poète se dressera sur nous menaçante, nous admonestant de ne pas tenter Dieu dans une ascèse imprudente pour ne pas tomber foudroyé par son bras tout puissant, non plus miséricordieux et bénissant, mais courroucé et maudissant dans une irréductible et redoutable justice qui élève les humbles, mais humilie irrémédiablement les puissants en les réduisant au néant ⁶⁴.

Mario OSTAN,
Bologne, Italie.

Traduction de l'italien
par Gaston Carrière, o.m.i.

⁶⁴ « Deposuit potentes de sede et exaltavit humiles » (Luc 1, 52).

Chronique universitaire

LA DÉFINITION DU DOGME DE L'ASSOMPTION.

Vers la fin d'octobre dernier, S. Exc. M^{sr} Alexandre Vachon, chancelier, accompagné du T.R.P. Jean-Charles Laframboise, o.m.i., recteur, s'embarquait sur le *Pèlerin canadien* à destination de Rome. Ils assistèrent à la définition solennelle du dogme de l'Assomption et à la béatification de la mère Marguerite Bourgeoys.

À quelques jours d'intervalle, le R. P. Marcel Bélanger, o.m.i., doyen de la Faculté de Théologie et secrétaire de la Société canadienne d'Études mariales prenait à son tour la route de Rome où il donna un travail au Congrès marial international.

Il était tout à fait dans l'ordre que l'Université d'Ottawa, fondée et dirigée sous le signe de Marie, fût représentée par ses plus hautes autorités à cet acte du magistère suprême de l'Église en l'honneur de la très Sainte Vierge. Les grâces nombreuses et remarquables accordées tout au cours de l'histoire à l'Université et surtout durant ces dernières années, nous faisaient un devoir impérieux d'adhérer pleinement et publiquement à la définition.

Cette proclamation officielle de l'Assomption de Marie était vivement souhaitée par les autorités, les professeurs et les étudiants de l'Université. L'Université avait fait parvenir, il y a déjà quelques années, une pétition motivée en faveur de la définition.

Notre-Dame de l'Assomption, dont l'image orne l'un des parloirs du Séminaire universitaire Saint-Paul depuis les tous premiers jours de sa fondation, ne manquera certainement pas de bénir les travaux de l'Université pour l'extension du règne du Christ dans les âmes.

La très Sainte Vierge avait daigné choisir l'Université comme centre de ralliement et de prières lors du Congrès marial d'Ottawa en juillet 1947. En octobre de la même année, M^{sr} l'Archevêque couronnait à l'Université la statue de Notre-Dame de Fatima, bénite quelques jours auparavant par S. S. le pape Pie XII. De l'Université, Notre-Dame entreprit sa visite des Amériques. L'automne dernier, à l'occasion de la Croisade du Rosaire, le portique central de l'Uni-

versité servait une fois de plus de piédestal à la Reine du Rosaire. Chacune de ces visites de Notre-Dame apporta avec elle une nouvelle abondance de grâces.

Les prières adressées à Rome à la patronne de l'Université en ce jour privilégié ne manqueront pas d'obtenir la continuation d'une protection maternelle qui ne s'est jamais démentie.

AUX FACULTÉS ECCLÉSIASTIQUES.

La *Lectio brevis* a été donnée cette année par M^{sr} H.-X. Arquillère, doyen de la Faculté de Théologie de l'Institut catholique de Paris et professeur à l'École des Hautes Études (Sorbonne). Monseigneur a ensuite donné une série de quinze cours à la Faculté de Théologie.

L'inscription aux facultés ecclésiastiques a encore augmenté cette année et l'Institut de Philosophie compte à lui seul une cinquantaine de jeunes gens du Canada et des États-Unis, désireux de parfaire leurs études philosophiques dans une atmosphère thomiste des plus authentiques.

Comme nous l'avons signalé plus haut, les facultés ecclésiastiques étaient représentées à la définition du dogme de l'Assomption par le R. P. Marcel Bélanger, o.m.i., doyen de la Faculté de Théologie.

L'ENCYCLIQUE « HUMANI GENERIS ».

L'encyclique *Humani Generis* a été reçue par l'Université dans un esprit de joie véritable. Le corps professoral a toujours rejeté ces erreurs modernes que dénonce le pape. Le R. P. Maurice Giroux, o.m.i., professeur à la Faculté de Théologie avait eu l'occasion de manifester l'orientation de nos facultés dans un article *L'enjeu d'une controverse théologique* paru dans la *Revue de l'Université* (octobre 1948), et de nouveau dans la *Lectio brevis* prononcée devant les étudiants des facultés ecclésiastiques en septembre 1949 sur *Les tendances de la théologie nouvelle*. En juillet dernier, la *Revue* publiait un article remarquable du R. P. Thomas Deman, o.p., professeur à l'Université de Fribourg (Suisse): *Tentatives françaises pour un renouvellement de la Théologie*.

INSTITUT DE MISSIOLOGIE.

Les professeurs de l'Institut de Missiologie ont préparé et dirigé la Semaine d'Études Missionnaires tenue à Montréal au cours de l'automne. Le R. P. Joseph-Étienne Champagne, o.m.i., directeur, et le R. P. Fernand Jetté, o.m.i., secrétaire, ont donné des travaux à cette occasion.

Une joyeuse nouvelle est venue encourager les directeurs et les professeurs de ce jeune institut. En date du 29 septembre dernier, la Sacrée Congrégation des Études approuvait définitivement cette nouvelle initiative de la Faculté de Théologie.



Prot. num. 1501/48/11

SACRA CONGREGATIO
DE SEMINARIIS ET STUDIORUM UNIVERSITATIBUS

Sacra Congregatio de Seminariis et Studiorum Universitatibus, attento supplici libello d. 1 maii h.a. prolato, perpensis normis quæ adnexis foliis comprehenduntur, proposito experimento feliciter peracto, pro munero erigit atque erectum declarat INSTITUTUM MISSIOLOGICUM intra ambitum Facultatis Theologicæ Universitatis Ottaviensis in Canadensi ditione constitutum, simulque rata habet atque approbat STATUTA PARTICULARIA in eodem Instituto in posterum servanda, in theologicarum disciplinarum incrementum et in Catholicæ Ecclesiæ Missionum servitium.

Romæ, ex Ædibus S. Callisti, d. 29 m. septembris, in festo S. Michaëlis Archangeli, anno Jubilæi 1950.

PRÆFECTUS

J. Card. Pizzardo.

SECRETARIUS

C. Confalonieri.

Prot. num. 1501/48/12

SACRA CONGREGATIO
DE SEMINARIIS ET STUDIORUM UNIVERSITATIBUS

Lectis hisce foliis quibus titulus « Statua particularia Instituti Missiologiæ Universitatis Ottaviensis », normas ibidem expressas ratas habemus atque APPROBAMUS ita ut in posterum præsentibus Statutis Institutum Missiologicum Facultatis Sacræ Theologiæ in Catholica Universitate Otta-

wiensi regatur, eisque ad quos pertinet ut fideliter servantur præcipimus, connexione cum laudata theologica Facultate non interrupta.

Romæ, ex Ædibus S. Callisti, d. 29 m. septembris, in festo S. Michaëlis Archangeli, anno Jubilæi 1950.

PRÆFECTUS

J. Card. Pizzardo.

SECRETARIUS

C. Confalonieri.

PUBLICATIONS.

Les Éditions de l'Université ont publié récemment un ouvrage du R. P. Fernand Jetté, o.m.i., secrétaire de l'Institut de Missiologie, intitulé *Qu'est-ce que la missiologie?* Les Éditions ont également publié un ouvrage de M. Lucien Brault, des Archives nationales: *Hull, 1800-1950*, et un travail du R. P. Germain Lesage, o.m.i., professeur à la Faculté de Droit canonique: *L'Évêque errant* [M^{sr} Ovide Charlebois, o.m.i.].

La Bibliothèque Apostolique Vaticane vient d'éditer la traduction française des *Norme per il catalogo degli stampati*. Cette version établie par trois professeurs de l'Université, les RR. PP. Gaston Carrière, o.m.i., Paul Drouin, o.m.i. et Bernard Julien, o.m.i., porte le titre de *Règles pour le Catalogue des Imprimés*. Les Éditions de l'Université en sont les distributeurs exclusifs pour le Canada et les États-Unis.

LA SOCIÉTÉ THOMISTE.

Au cours de la première réunion de l'année académique 1950-1951, le R. P. Raymond Chaput, o.m.i., du Séminaire universitaire et professeur aux Facultés de Théologie et de Droit canonique a donné un travail intitulé *L'indissolubilité du mariage en droit divin positif*.

Le conseil de la Société se compose pour la présente année de M. l'abbé René Denis, du séminaire diocésain, président; du R. P. Georges Simard, o.m.i., vice-président et du R. P. Gaston Carrière, o.m.i., secrétaire.

LA CITÉ ÉTUDIANTE.

Le nombre des étudiants à l'Université atteint cette année le chiffre de 4190 repartis comme suit: facultés ecclésiastiques, 373, dont

189 en Théologie et en Missiologie, 5 en Droit canonique et 179 en Philosophie; facultés civiles: Médecine 295; Arts, 2398; Sciences appliquées, 61; Sciences politiques, 42; École de Bibliothécaires, 10; Écoles des Gradués, 273 y compris les sections de bibliothéconomie, de biologie, d'études slaves, d'histoire des religions, de littératures anglaise et française, de philosophie, de psychologie et d'éducation, de sciences sociales et politiques et les cours d'été; École d'Infirmières, 125; École normale, 152; École de Musique, 112; cours d'Immatriculation, 602 et Upper School 8. Du nombre total, 2364 viennent de l'Ontario, 1276 de la province de Québec, 188 des États-Unis et 50 de pays étrangers. On compte 2432 hommes et 756 femmes, 520 religieux et 482 religieuses.

LE PÈRE HENRI MORISSEAU, O.M.I.

Le père Henri Morisseau, o.m.i., archiviste de l'Université nous a quitté pour aller recevoir la récompense de son apostolat. La prochaine livraison de la *Revue* reviendra sur ce sujet.

Bibliographie

Note sur une recension

La *Revue* publiait dans sa livraison d'avril-juin 1950, un article sur le *Protévangile et l'Immaculée-Conception*. En exposant l'état actuel des opinions, il y était dit, entre autres choses: « Monsieur l'abbé Michel, dans *l'Ami du clergé*, adopte sans hésiter l'exégèse qui restreint à Ève le sens littéral de tout le Protévangile. » On citait à l'appui le fascicule du 30 octobre 1946, pp. 54-57, de la célèbre revue.

L'éminent rédacteur a bien voulu rendre compte de l'article qui le mettait en cause. À lire ce qu'il écrit, le 7 septembre 1950 (p. 529), l'interprétation de sa pensée aurait été « au moins exagérée ».

« À plusieurs reprises, dit-il, nous avons abordé la question de l'interprétation mariale du Protévangile. Nous nous sommes efforcé d'exposer objectivement les opinions des exégètes et des théologiens. On pourra s'en convaincre en relisant l'article du 30 octobre 1946 et ceux du 19 janvier et du 16 février 1950. Dans ce dernier, tout particulièrement, nous n'avons exprimé aucune opinion personnelle, nous promettant simplement de revenir sur la question quand le P. Lennerz, professeur à la Grégorienne, aurait publié la prochaine édition de sa Mariologie. Il est donc au moins exagéré d'affirmer que nous avons adopté sans hésiter l'exégèse qui restreint à Ève le sens littéral de tout le Protévangile . . . »

À cela, qu'il soit permis de remarquer deux choses. Premièrement, les articles du 19 janvier et du 16 février, « ce dernier, tout particulièrement », que le rédacteur invoque pour sa défense, n'étaient pas mentionnés dans l'étude sur le *Protévangile et l'Immaculée Conception*. — Deuxièmement, quant à celui du 30 octobre 1946, il déclare expressément: « L'exégèse qui restreint à Ève le sens littéral de tout le Protévangile et en exclut, tout au moins dans sa signification directe et immédiate, la portée mariale n'est pas inouïe dans l'enseignement catholique. » Bien plus, il institue une véritable démonstration en faveur de cette exégèse, rejetant le sentiment contraire du cardinal Billot et tâchant d'infirmer les arguments qu'on pourrait tirer, soit du parallélisme établi par saint Paul (Rom. 5, 12 et suiv.), soit de la bulle *Ineffabilis*.

* * *

Mais le principal motif de la présente note vient de ce qu'ajoute monsieur l'abbé Michel: « Encore une fois, il ne s'agit pas de minimiser la valeur d'une argumentation théologique, par laquelle d'excellents auteurs pensent pouvoir justifier leur opinion. Mais nos lecteurs connaissent les raisons pour lesquelles nombre de théologiens et d'exégètes sont en désaccord avec la thèse du P. Simon, tout en professant leur accord avec les assertions de la bulle « *Ineffabilis* ». Il faut se garder d'un jugement trop absolu en une matière où la controverse est entretenue par des théologiens qualifiés jouissant dans les Universités romaines de la confiance du Saint-Siège. »

« L'argumentation théologique » en question est celle qui part de la bulle *Ineffabilis* pour déterminer le sens du Protévangile. Au fait, on écrirait plus justement: « méthode théologique ». Car, ce document solennel ayant précisément exposé le sens du Protévangile, il semble qu'il n'y a pas à chercher ailleurs: « Is pro vero sensu Sacrae Scripturae habendus sit, quem tenuit ac tenet Sancta Mater Ecclesia, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum Sanctarum (Conc. Vat., sess. III, cap. 2). »

Voilà pourquoi l'article sur *le Protévangile et l'Immaculée Conception* s'attachait à dégager la teneur de la bulle et aboutissait à cette conclusion: « Le Pape se prononce sur la signification du Protévangile: il adopte l'interprétation des Pères et des Écrivains ecclésiastiques par lui mentionnés; il nous fait savoir que telle est la pensée de l'Église; pensée si assurée qu'il n'hésite pas à s'y appuyer pour prononcer avec son autorité infaillible que l'Immaculée Conception est une doctrine révélée. »

Comment peut-on estimer en « accord avec les assertions de la Bulle » des opinions comme celles-ci, que l'on citait: « Au sens littéral, c'est Ève seule qui est indiquée . . . L'Écriture ne dit rien de l'Immaculée Conception . . . Substituer Marie à Ève comme sens littéral, n'est-ce pas une véritable méprise grammaticale ? » Que faut-il donc de plus pour contredire l'enseignement qui s'exprime en ces termes: « Quapropter [Patres Ecclesiaeque Scriptores], enarrantes verba . . . , docuere, divino hoc oraculo, clare apertique prae monstratum fuisse misericordem humani generis Redemptorem, scilicet, Unigenitum Dei Filium Christum Jesum, ac designatum Beatissimam Ejus Matrem Virginem Mariam, ac simul ipsissimas utriusque contra diabolum inimicitias insigniter expressas » ?

Répétons le souhait qui était formulé: « la mise en œuvre de toutes les ressources de la critique, il la faut; mais dirigée et animée par l'esprit théologique », car, à elle seule, elle ne saurait nous découvrir la plénitude de signification de la sainte Écriture.

Louis-Marie SIMON, o.m.i.

Comptes rendus bibliographiques

ARCADE MONETTE, o.p. — *La Beauté de Dieu*. Montréal, Fides, 1950, 20,5 cm., 124 p.

Ce volume du R. P. Monette est une nouvelle et agréable présentation de certaines parties de la théodicée et du traité *De Deo Uno et Creante*. Plusieurs attributs de Dieu y sont étudiés, non pas à fond, mais avec sûreté et sans lourdeur.

Nombre de pages bien venues, qui supposent chez le lecteur une formation philosophique et théologique assez poussée, sembleraient indiquer qu'il s'adresse à ceux qui ont déjà l'habitus métaphysique. Par ailleurs, un souci de vulgarisation et même d'envolée poétique qui s'harmonise fort bien avec le langage analogique dont nous devons nous servir en parlant de Dieu, et des incursions dans le domaine des artistes, ainsi que des allusions aux idées existentialistes actuellement en vogue, laisseraient entendre qu'il veut atteindre le grand public des lettrés.

Il nous a semblé que son style n'était pas toujours également limpide et que certains de ses néologismes, comme «sur-substantiel», demanderaient à être expliqués.

Comme le but de l'existence humaine est de contempler Dieu, cet ouvrage à la fois littéraire et philosophique sur la beauté divine, objet de la joie éternelle des élus et de la foi des croyants, sera d'une lecture profitable à tous ceux qui auront la sagesse de le lire.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

JEAN MOUROUX. — *Je crois en Toi. Structure personnelle de la foi.* Paris, éd. de la *Revue des Jeunes*, [1949]. 18,5 cm., 126 p. (Collection « Foi vivante ».)

Comme l'indique l'avant-propos, ce petit livre reproduit, légèrement retouché, un article paru dans les *Recherches de Science religieuse* (1939, p. 59-107); il le complète de quelques pages, fort bien inspirées, sur le caractère ecclésial de la foi.

L'A. indique clairement (Avant-propos) les limites de son étude: il examine la foi comme activité concrète et en souligne uniquement la structure personnelle. Dans cette perspective, la foi lui apparaît essentiellement comme la rencontre de deux personnes: « en son essence la foi sera la réponse de la personne humaine au Dieu personnel » (p. 45). L'objet connu, ce n'est pas quelque chose, mais Quelqu'un; l'acte de connaissance surnaturelle est, de son côté, une activité engageant toute la personne du croyant. Par là s'expliquent, entre autres, la certitude de la foi (adhésion à une Personne infaillible), sa crédibilité (saisie dans la recherche du Dieu personnel), comme aussi son obscurité (la personne, surtout divine, est toujours obscure pour l'intellect discursif).

Excellent ouvrage de vulgarisation théologique, qui fait bien sentir tout ce qu'il y a de valeur humaine engagée dans la mystérieuse psychologie de la foi. N'y aurait-il pas lieu, pourtant, de regretter l'imprécision, et partant l'inexactitude, de plusieurs affirmations, même fondamentales? Ainsi, par exemple, de notre saisie de Dieu par la foi, saisie fort différente de celle de la charité. Alors que l'amour réalise — ou cherche — l'union réelle, la connaissance, même tout imprégnée de charité, reste dans un ordre « intentionnel »: deux réalités fort différentes, à distinguer dans l'activité concrète du croyant. Ce ne serait pas diminuer la beauté de la foi que de préciser sa nature, et par conséquent, sa place propre dans l'ensemble de l'attitude du chrétien devant la Trinité.

Eugène MARCOTTE, o.m.i.

* * *

R. P. PLUS. — *La Simplicité.* Paris (Montréal), Spes, 1947. 12 cm., 109 p.

Étude fort intéressante écrite d'une plume alerte et étayée de faits pour mieux faire saisir le point qu'il importe de mettre en lumière. L'étude est divisée logiquement en trois parties.

Une première partie écarte la simplicité qui n'est pas vertu et prépare les voies à l'étude de la vertu de simplicité sous ses divers aspects. D'abord considérée en Dieu, elle signifie l'absence de toute complexité; sur le terrain psychologique qui nous intéresse particulièrement, elle est une certaine transparence de l'âme, c'est la spontanéité, la droiture, l'ouverture de l'enfant qui agit sans aucun retour sur lui-même.

Suivent ensuite quelques chapitres qui considèrent la simplicité de l'âme en relation avec autrui. L'âme simple comprend que Dieu est l'Unique nécessaire auquel il faut plaire; que dans ses rapports avec le prochain, elle doit se montrer telle qu'elle le ferait avec Dieu; enfin qu'avec elle-même, elle doit être franche et sincère, et pour cela éviter l'illusion et le mensonge.

Une dernière partie indique les avantages de la pratique de la vertu de simplicité et les difficultés auxquelles l'âme doit faire face pour l'acquérir.

On sent à le lire que le P. Plus a mis à écrire ces pages une psychologie avertie par l'expérience des âmes.

Roland OSTIGUY, o.m.i.

* * *

Dom GUÉRANGER. — *L'Année liturgique*. Vol. II. *Septuagésime, carême et passion*. Tournai, Desclée & Cie, 1949. 16,5 cm., 1028 p.

L'Année liturgique était devenue difficile à trouver. Seuls certains libraires pouvaient nous la fournir d'occasion et après combien d'ennuis ! Les moines de Solesmes ont voulu combler cette lacune. Ils ont pris sur eux de rééditer l'œuvre magistrale de Dom Guéranger, bien plus, de la remettre à jour. Si cette nouvelle édition nous donne le texte original de l'abbé de Solesmes, elle a voulu cependant remanier ce qui n'était plus à la page. Ainsi nombre de fêtes supprimées ont été remplacées par les nouvelles, sans compter les corrections apportées à la vie des saints ou à l'origine de certains rites, grâce aux récents travaux de l'histoire.

Il faut aussi féliciter les éditeurs d'avoir adopté un format plus petit et plus commode qui réduira à six ou sept les quinze volumes que comptait l'ouvrage. Le premier volume, *L'Avent et Noël*, qui ne comptait pas moins de 888 pages, a reçu fort bel accueil. Nous présentons aujourd'hui le second volume de 1028 pages aux lecteurs de la revue. Ils y trouveront une source de connaissance meilleure sur la messe et la sainte liturgie qui alimentera une vie chrétienne plus profonde.

Roland OSTIGUY, o.m.i.

* * *

SEVERINO GONZALEZ RIVAS, S.J. — *La penitencia en la primitiva Iglesia española*. Salamanca, Instituto «San Raimundo de Penafort», [1949]. 24,5 cm., 226 p.

Importante contribution à l'histoire, si complexe, de la doctrine et de la discipline pénitentielles aux premiers siècles de la chrétienté. L'auteur se limite à la seule Église d'Espagne, du III^e au VIII^e siècle. Les principaux documents qu'il examine ont déjà fait l'objet de diverses monographies, mais il les insère dans le cadre d'une vue d'ensemble de la pensée et de la pratique espagnoles de l'époque.

L'exposé suit un ordre principalement chronologique. Il commence avec le premier cas connu, la lettre 67 de saint Cyprien à propos de la déposition des évêques Basilide et Martial. Vient ensuite le célèbre concile d'Elvire (vers 300), puis les principaux textes liturgiques, théologiques ou conciliaires jusqu'au début de la conquête musulmane. Les pénitentiels espagnols, bien qu'un peu plus tardifs, sont analysés eux aussi, et les trois principaux, celui de Silos, celui de Cordoue et l'*Albeldense*, sont partiellement reproduits en appendice. Enfin, un cha-

pitre spécial se consacre à l'aspect sacramental de la pénitence pendant cette période romano-wisigothique.

Cet ouvrage se recommande par le sérieux de ses analyses et de sa documentation. Il apporte des renseignements précieux sur la foi des premiers siècles au pouvoir de l'Église de remettre tous les péchés, ainsi que sur la législation canonique touchant les pénitences publiques, sur l'apparition graduelle de la pénitence privée, etc.

Eugène MARCOTTE, o.m.i.

* * *

FRANÇOIS-MICHEL WILLAM. — *L'Histoire du Rosaire*. Paris, Maison Casterman, 1949. 24 cm., 212 p.

L'abbé Willam est déjà connu. Ses ouvrages antérieurs lui ont créé une réputation enviable. Cette fois, dans un volume de beaucoup plus court que *la Vie de Jésus* ou *la Vie de Marie*, il aborde l'histoire de la dévotion du Rosaire.

Une première partie offre un exposé d'ensemble sur les origines du Rosaire. Rapportant de quelles façons les chrétiens des divers pays ont prié au cours des siècles passés, l'A. explique comment les éléments différents de la prière ont été réunis en cette dévotion pour en composer l'unité.

Dans la deuxième partie, il s'applique à faire ressortir les traits fondamentaux de la dévotion du Rosaire. À cette fin il se place à l'école des grands maîtres du Rosaire qui, au cours des siècles, se sont efforcés d'aider les fidèles à la mieux comprendre et à en réciter les prières avec foi.

Le présent ouvrage ne peut manquer de raffermir les convictions du lecteur sur la grande valeur d'adaptation du Rosaire aux besoins de tous les temps. Il y comprendra mieux pourquoi c'est non seulement la forme pratique de la dévotion à Marie, mais encore la prière moderne, le grand remède aux maux actuels.

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

* * *

Notre-Dame de Banneux. — Études et documents publiés par Son Exc. M^{gr} L.-J KERKHOF, évêque de Liège. Louvain, abbaye du Mont-César; Tournai, Casterman, [1950]. 20 cm., xiv-192 p.

Quiconque veut se renseigner à bonne source sur les apparitions mariales de Banneux, Belgique, trouvera dans ce livre un matériel de choix. L'avant-propos et la conclusion, ainsi que les quatre documents annexes, sont de Son Exc. M^{gr} Kerkhofs, qui revêt de son autorité le reste de l'ouvrage: récit circonstancié des faits, interprétation théologique du message de la Vierge des Pauvres, étude sur la crédibilité des faits, examen de guérisons et de conversions merveilleuses attribuées à Notre-Dame de Banneux. Le livre se présente soigneusement et agréablement, et s'enrichit d'une soixantaine de pages de remarquables illustrations photographiques sur la région de Banneux, et surtout sur le lieu des apparitions et la cité mariale.

Eugène MARCOTTE, o.m.i.

* * *

PAUL R. RUST, o.m.i. — *The first of the Puritans and the Book of Common Prayer*. Milwaukee, Bruce, 1949. 22.5 cm., ix-270 p.

On the occasion of the 400th anniversary of the first Book of Common Prayer, Rev. Father Rust analyses the Edwardine Book of Worship, published in the early

days of the Protestant Revolt in England. After making a survey of the Pre-Reformation English liturgy, and particularly of the Old Salisbury (Sarum) rite, of which there are abundant extracts in the valuable Appendices of his book, the author indicates the gradual suppression of Catholic rites, which started even during the reign of Henry VIII, who still believed in the Real Presence and had no intention of abolishing the Mass. Shortly after Henry's death, the puritan iconoclasts got to work, and the first "Puritans" (the expression should be taken in its loose sense), especially Cranmer but also Ridley, Hooper, Latimer, Seymour and Somerset, started Anglicizing the Church in England. By 1549, appeared the first Protestant "Communion Service", which implied the negation of the essence of Mass.

Both the "Communion Service" and the "Ordinal", which were definite departures from Catholic dogma and tradition, and which, along with Erastianism, are essential features of Anglicanism, reveal a radical defect of sacramental form and intention, and constitute the historical and irrefutable reason for the absence of true priesthood and valid Eucharist in the Church of England.

This work of scholarly research makes for easy and interesting reading. There is nothing stuffy or pedantic about it. A finical critic might observe a few strong expressions here and there, but it would be ridiculous and unjust to pay attention only to such a minor detail. Fr. Rust's thoughtful and well-documented book throws much light on the Anglican Establishment, and is most useful in delineating the basic differences, in dogma and liturgy, between the Anglican and Catholic Church.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

Forgotten Religions. A symposium edited by Vergil FERN. New York, Philosophical Library, 1950. 23.5 cm., xv-392 p.

This attempt to bring together expressions of the faiths of men, who belonged to far-remote civilizations, consists of summary descriptions of the religious beliefs and practices of a number of extinct cultures and of a few primitive races that still remain, such as the Australian aborigines, the Eskimos and the South American, the Navaho and the Hopi Indians. From this stock of bygone errors and from the crude forms that man's religious response assumed at different times, there are two things that appear clearly, namely, the naturalness of religion and the primal character of monotheism. Nature and animal worship, totemism, manism, idolatry, polytheism, mythology, superstition and magic are all instances of a regression from a purer and more primitive form of religion; and we have to come down to our times to witness a further regression into atheism and irreligion.

The Culture Historical School of ethnology has long ago confounded the Evolutionary School, which had tried to build on the moving sands of unwarranted hypotheses. One may disagree entirely with the sociological explanation of religion, as propounded in the Editor's Preface, and yet recognize that the score of well-documented monographs offered by specialists contain an impressive mass of interesting information.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

Cahiers Laënnec. 9^e série, n^o 2. Paris, Lethiellieux, 1949. 23 cm., 48 p.

Depuis quelque temps, nous sommes témoins d'une sorte d'épidémie d'euthanasie, et les cours de justice ne semblent pas avoir de normes bien définies. Ici, on condamne pour meurtre ceux qui sont coupables d'avoir délibérément et au nom de la pitié abrégé la vie de leur patient ou d'un parent; et là, on les exonère. Plus que jamais, il importe de dissiper cette confusion et de rappeler les principes de la morale naturelle et chrétienne à ce sujet.

Ce fascicule, le deuxième de la neuvième série des *Cahiers Laënnec*, comprend cinq contributions d'experts en médecine légale et en théologie morale, où sont étudiés les lois et les projets de lois en faveur de l'euthanasie en différents pays, les opinions des juristes et des médecins américains, et l'aspect moral du problème.

Si on ne réussit pas à endiguer les flots du néo-paganisme, qui déferlent de tous côtés sur notre société moderne en désarroi, les victimes ne seront pas seulement ceux qui auront été mis à mort mais les médecins eux-mêmes, qui auront complètement perdu la confiance du public, pour avoir été infidèles à leur Serment d'Hippocrate.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

Cahiers Laënnec. 9^e série, n^{os} 3 et 4. *La Narco-analyse.* Paris, Lethiellieux, 1949. 23 cm., 48 et 64 p.

Dans les numéros 3 et 4 de la neuvième série des *Cahiers Laënnec*, un groupe de médecins, d'avocats et de prêtres étudient l'usage de la narco-analyse aux points de vue thérapeutique et juridique.

Dans le premier cahier, qui considère le problème médical et thérapeutique, il est question des névroses de guerre et de la narcopsychothérapie, que l'on compare à la psychanalyse classique. Ce cahier se termine par le texte, traduit en français, du lumineux discours de Sa Sainteté Pie XII au Sixième Congrès international des Médecins catholiques, où il aborde les rapports de la médecine avec la morale.

Le second cahier, qui est consacré aux problèmes juridiques de la narco-analyse, démontre tout d'abord l'inexistence du prétendu « sérum de vérité », autrement dit, que le penthotal et autres drogues semblables ne forcent pas les aveux, même s'ils peuvent quelque fois les faciliter. Puis, on reprend le débat entre le droit de l'accusé au silence et le droit de la société à la preuve. Tout en reconnaissant que la société a des droits dans l'enquête judiciaire, on ne manque pas de rappeler le danger de porter atteinte à certains droits de la personne, ainsi que le danger d'employer des drogues à des fins politiques. On sait que les bourreaux du cardinal Mindszenty n'ont pas reculé devant l'usage de drogues autrement néfastes que le penthotal.

Finalement, dans une étude sur l'évolution de l'expertise psychiatrique en matière criminelle, le père Larère traite du rôle du médecin expert et plus spécialement du médecin psychiatre.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

JUAN MANUEL CASTRO-RIAL. — *La Personnalité internationale du Canada . . .* Montréal, [s.é], [1950]. 23 cm., 132 p.

M. J.-M. Castro-Rial, depuis plusieurs années attaché culturel d'Espagne au Canada, a bien voulu étudier un problème canadien comme sujet de thèse de doctorat en droit à l'Université de Montréal. Dans cet ouvrage très à point, il étudie successivement dans ses trois parties, *la Personnalité internationale, l'Évolution internationale du Canada* et *la Pratique de la personnalité internationale*.

La seconde partie est particulièrement intéressante en ce qu'elle éclaire bien la question de l'évolution internationale du Canada, d'abord de la Confédération à la première guerre mondiale, puis de 1914 au Statut de Westminster et enfin il montre l'exercice de la souveraineté externe. La présence du Canada à la Conférence de la Paix et à la Société des Nations marque une évolution importante. La confirmation positive de la personnalité internationale est exprimée par la participation de Sir Robert Borden à la Conférence de Désarmement naval tenue à Washington en 1921. Le premier ministre qui fait partie de la délégation de l'empire britannique signe les traités de Washington « pour le Canada » et en son nom. L'incident de Tchanak fit voir l'indépendance du Canada en matière de politique extérieure et la Conférence de Lausanne en 1922 manifeste clairement la responsabilité internationale du gouvernement canadien. L'A. étudie ensuite, dans le même sens, le traité du Flétan, la Conférence impériale de 1923, les traités de Locarno (1925), la Conférence impériale de 1926, le pacte Briand-Kellog et le Statut de Westminster.

Le travail est solidement appuyé, bien conduit et montre la compétence du savant professeur de droit international de l'Université de Salamanque et du distingué diplomate. Il est une preuve de plus de l'intérêt et de l'affection que M. Juan Manuel Castro-Rial porte au Canada.

Gaston CARRIÈRE, o.m.i.

* * *

Cours de Littérature française sous la direction de E. DECAHORS et A. FERRAN. — *Histoire de la Littérature française*, par ÉLIE DECAHORS. Tome I, *Le Moyen Âge*. — *Morceaux choisis de Littérature française*, par A. FERRAN et E. DECAHORS. Tome I, *Le Moyen Âge*. Paris, Les Éditions de l'École. 25,5 cm., 300 et 340 p.

Le cours de littérature de MM. Decahors et Ferran veut être un manuel pratique pour l'enseignement secondaire et supérieur. Si l'on en juge par les deux volumes déjà parus sur le moyen âge, histoire de la littérature et morceaux choisis, le cours promet de devenir l'un des meilleurs manuels connus.

M. Decahors s'applique à faire de son manuel non seulement une histoire, mais une initiation à la littérature, cherchant à renseigner l'étudiant sur l'essentiel, mais aussi à le pousser à l'étude directe. La bibliographie choisie, mais abondante, qui complète chaque chapitre, lui fournit tous les renseignements nécessaires dans ce sens. A cette même fin, les morceaux choisis visent moins à donner de « belles pages » qu'à faire saisir par l'étudiant la portée humaine et littéraire de l'œuvre. « On a voulu non le contenter, mais amorcer sa curiosité, visant à le laisser insatisfait: la page choisie n'est là que pour inciter à lire l'œuvre complète. » C'est très bien.

Les nombreuses illustrations expliquées des deux volumes et le riche lexique des morceaux choisis complètent cet excellent manuel. Espérons, pour le profit des étudiants, que le cours sera bientôt entièrement publié.

B. JULIEN, o.m.i.

ROGER GAND. — *L'Agriculture au Moyen Âge*. Paris, De Boccard, 1950, 28 cm., 731 p. (Collection *L'Agriculture à travers les Âges*, t. III.)

Au début du premier volume de sa collection, *L'Agriculture à travers les Âges*, Émile Savoy donnait la raison pour laquelle il a entrepris cette étude: d'après lui, les économistes, les sociologues et les historiens n'ont laissé dans leurs ouvrages qu'une place insuffisante à l'agriculture. Pendant les vingt dernières années de sa vie il a travaillé lui-même à combler cette lacune; il a d'abord publié un premier volume dans lequel il traite des problèmes généraux de l'économie politique envisagés au point de vue agricole, et un second qui conduit son étude du début de l'histoire à la fin de l'empire romain. Après la mort du fondateur de cette collection, Roger Gand a accepté de la continuer et, en collaboration avec Raymond Delatouche, archiviste paléographe, il vient de terminer un troisième volume consacré à la période du moyen âge.

La continuation de l'entreprise est digne de son début: ses auteurs nous présentent une vue d'ensemble scientifique de la condition matérielle et sociale des hommes qui se sont livrés à l'agriculture pendant le moyen âge. Ce point de vue est d'ailleurs mis en lumière par une exacte synthèse des faits généraux. Le régime de la propriété, le mode d'existence des agriculteurs, la technique et l'industrie agricoles y sont traités avec beaucoup de précision.

L'histoire n'est pas complète si elle ne décrit que les guerres et les actions des grands hommes; il lui faut aussi donner une juste idée de la vie ordinaire des peuples, leur économie, leur manière de vivre et leur mentalité. À ce point de vue, le livre dont il est ici question est une importante contribution.

P. C., o.m.i.

* * *

JACQUES SAINT-GERMAIN. — *Les Financiers sous Louis XIV*. Paris, Plon, 1950. 20 cm., 292 p.

Le désordre dans les finances de l'État a été à peu près constant sous l'Ancien Régime, et c'est là une des causes de la chute de la monarchie absolue. Comment expliquer que les rois de France, malgré leur puissance, n'aient jamais pu équilibrer leur budget? Le livre de Jacques Saint-Germain, *Les Financiers sous Louis XIV*, l'explique en partie. C'est en effet sous le règne de ce roi que la faillite économique de l'État est devenu inévitable.

Aucun ministre des finances ne songerait aujourd'hui à vendre les charges de l'État pour s'assurer des revenus; la vénalité des officiers était pourtant devenue régulière sous la monarchie des Capétiens depuis François 1^{er}. Ce système aurait dû au moins remplir le trésor royal; c'était au contraire le plus sûr moyen de le vider parce qu'il conduisait à l'inflation. Pratiqué à l'extrême limite au temps de Louis XIV, il n'aboutit qu'à enrichir une poignée de financiers sans scrupules, et l'auteur de ce livre nous en fournit plusieurs exemples. Aucun régime politique n'est exempt de scandales financiers, mais ils sont particulièrement nombreux sous la monarchie d'Ancien Régime et ils furent une des raisons de sa chute.

P. C., o.m.i.

* * *

M^{sr} FRANCIS TROCHU. — *Le Bienheureux Pierre-Julien Eymard, Fondateur de la Congrégation des Prêtres et de celle des Servantes du T.S. Sacrement (1811-1868)*. Lyon-Paris, Emmanuel Vitte, 1949. 22,5 cm., x-502 p.

L'hagiographie est devenue de nos jours de plus en plus exigeante. Ce sera le mérite de M^{sr} Trochu d'être passé maître en cette matière dès son premier

essai, *Le Curé d'Ars*, qui lui valut les honneurs universitaires et la faveur d'un vaste public. Depuis lors l'éminent écrivain nous a livré une bonne douzaine de biographies religieuses. La dernière en date est l'édifiante vie du bienheureux Eymard.

Si la vie intérieure de ce Serviteur de Dieu, au terme de son existence surtout, se révèle fort simple, toute centrée qu'elle est sur l'eucharistie, l'histoire de sa vocation est des plus mouvementées. Grâce à l'intervention du futur cardinal Guibert, il entre d'abord au noviciat des Oblats, après avoir vaincu de haute lutte les répugnances de son père à le voir étudier en vue du sacerdoce. Il doit bientôt quitter pour cause de maladie. Il s'achemine alors, de peine et de misère, vers le sacerdoce dans les rangs du clergé séculier. Après quelques années comme vicaire, puis comme curé, il veut réaliser son rêve de vie religieuse et sur le conseil d'un Oblat il entre à vingt-huit ans chez les Maristes. Il y sera une quinzaine d'années, y occupera diverses fonctions importantes, mais le jour viendra où pour répondre à l'appel de Dieu il devra laisser sa communauté afin de jeter les bases de l'œuvre de sa vie: l'Adoration perpétuelle par la double congrégation des Pères et des Servantes du T.S. Sacrement.

L'auteur, tout en déroulant la trame de cette existence, en laisse entrevoir le drame intérieur. On a vraiment l'impression, comme il est dit dans la Préface, de vivre dans l'intimité du saint. Des explications de théologie spirituelle glissées çà et là dans le récit aideront le lecteur à apprécier à sa juste valeur cette âme de choix.

Maurice GILBERT, o.m.i.

* * *

DUC DE LA FORCE. — *Le Maréchal de La Force, un Serviteur de sept Rois*. Paris, Plon, 1950. 22 cm., 373 p.

Né en 1558 et mort en 1652, le maréchal de La Force fut mêlé dès l'enfance au plus sanglant des drames historiques: à la Saint-Barthélemy il fut laissé pour mort et recueilli ensuite par un détronisseur de cadavres. Son père, seigneur de Guyenne, s'était fait protestant et avait pris une part active aux Guerres de Religion. Continuant dans le même sens, le fils fut l'ami et le compagnon d'armes d'Henri IV. Huguenot rebelle, il combattit à la tête des protestants de Guyenne et contraignit Louis XIII à lever le siège de Montauban. Dans la suite, il fit la paix avec le roi de France et reçut le bâton de maréchal; il fut même plus tard créé duc et pair pour ses victoires à la tête des armées royales. Dans mainte scène de cour et d'État on aperçoit la figure originale de ce seigneur qui vint au monde sous Henri II et mourut à 96 ans sous Louis XIV. À l'aide de sources nombreuses, tirées des archives de la maison de Caumont de La Force et des dépôts publics, le duc de La Force a fait de son ancêtre une captivante biographie.

P. C., o.m.i.

* * *

ALBERT EINSTEIN. — *Out of my later years*. New York, Philosophical Library, 1950. 22.5 cm., viii-282 p.

Sladen's recent book entitled *Science is a Sacred Cow* recalls that there is a great temptation to which the present-day cult of Science predisposes us, and that

is to look upon scientists as infallible men, whether they remain in their field of knowledge or whether they deal with any topic under the sun. A scientist or a mathematician is not ipso facto a philosopher or a theologian. "Ne sutor ultra crepidam." Yet, it is always interesting and sometimes amusing to know what a man of superior intellect, who commands universal respect in his own area of competency, has to say on religion, education, politics, economics, racial questions, war, peace, etc.

The present medley of essays and public utterances of Einstein since 1936 covers a wide range of topics, from the Relativity Theory to the Jewish issue, from the relations of science and religion to the utter lack of freedom of Soviet scientists, from the atomic war to world government, from the eulogy of recently-deceased scientists to an Open-Letter to the General Assembly of the United Nations, from a plea in favour of Socialism to a theory of education, etc. This volume helps one to understand Einstein the man, with his deep human feelings and his also human contradictions.

We have searched in vain throughout this book for the statement, which Einstein made toward the end of the war and in which he courageously recanted his previous attitude toward the Christian Church. The substance of that statement was that he had come to recognize that the Church had proven to be the only institution in his native country which had stood up against Nazi tyranny. We would like to think that the compilers of this volume had not deliberately overlooked or omitted or doctored up that important pronouncement of Einstein.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

Arbres indigènes du Canada. Ottawa, Imprimeur du Roi, 1940. (Canada, Ministère des Ressources et du Développement économique, Service forestier, Bulletin n° 61.) 25 cm., xx-291 p. Prix: \$1,50.

La deuxième édition française des *Arbres indigènes du Canada* vient de sortir des presses de l'Imprimeur du Roi. La nouvelle disposition adoptée dans ce volume en rend la consultation facile et fournit à l'arboriste amateur ou à l'étudiant tous les renseignements utiles à l'identification des espèces. Chaque page de droite est entièrement consacrée à des photographies de l'écorce, des fruits, des feuilles, des rameaux d'hiver, etc., tandis que la page de gauche contient la description des caractéristiques propres à l'espèce illustrée en regard. La méthode suivie est uniforme tout le long du volume. La description de l'apparence générale de l'arbre est suivie de celle de son habitat; celle-ci est illustrée par une carte géographique. Puis viennent des notes sur les feuilles, les fleurs, les fruits, les rameaux, l'écorce et le bois. Une brève indication de son utilité industrielle termine la monographie de chaque espèce.

Ce magnifique volume, dont la présentation est rehaussée de deux planches hors-texte en couleurs (Kodachrome), devrait enrichir toutes les bibliothèques scolaires et serait une acquisition très utile dans tous les foyers canadiens-français. On peut se procurer ce volume à s'adressant à l'Imprimeur du Roi, Service des Impressions et de la Papeterie publique, Ottawa, Ont.

Léopold LANCÔT, o.m.i.

José Artigas

*Fondateur de la république de l'Uruguay **

À des milliers de kilomètres, votre noble pays, le Canada, s'associe aujourd'hui aux fêtes commémoratives qui se déroulent à Montevideo en l'honneur du grand promoteur de l'indépendance de l'Uruguay, José Artigas. À ce moment, en effet, l'ambassadeur du Canada, Monsieur John D. Kearney, remplit auprès du gouvernement et du peuple de l'Uruguay une mémorable mission de fraternité qui touche le cœur de tous mes compatriotes. Ce geste souligne une fois de plus les chaleureux sentiments de mutuelle considération qui ont toujours caractérisé les bonnes relations établies entre nos deux pays. Le Canada, lui-même pays neuf, devait tout naturellement être bien disposé à prendre une large part aux cérémonies commémoratives que célèbre aujourd'hui le peuple de l'Uruguay pour rendre un hommage solennel au père de la nation uruguayenne, José Artigas, à l'occasion du centenaire de sa mort. On retrouve toujours dans les jeunes sociétés, une fraîcheur de sentiments convenant au respect que commandent leurs héros nationaux. C'est là également que l'on puise l'admiration pour les sacrifices des artisans de la première heure, de même qu'une légitime fierté et une plus grande compréhension des actes magnanimes qui méritent notre reconnaissance. Dans de tels moments l'élan patriotique fait battre à l'unisson les cœurs des Canadiens et des Uruguayens. Chez-vous, chez-moi, comme dans l'âme de tous nos concitoyens, le souvenir est solidement ancré de ce que nos aïeux — remarquez bien que je dis nos aïeux et non pas nos ancêtres — ont accompli avec courage, souvent au milieu de grands sacrifices, donnant toujours l'exemple d'un attachement opiniâtre à la cause sacrée, celle de l'existence de nos nations respectives. L'en-

* Conférence prononcée sous les auspices de la Société des Conférences et de l'Institut interaméricain de l'Université d'Ottawa, à l'occasion du centenaire de la mort de José Artigas.

thousiasme que nous mettons à louer et à glorifier nos devanciers n'est pas seulement une réaction spirituelle causée par la lecture de l'histoire. Il faut reconnaître, sans vouloir blesser personne, que nombreux sont nos concitoyens qui ne s'attardent pas à étudier ou simplement à lire les récits historiques. Chez des peuples jeunes comme nous, toutes les générations, la nôtre comprise, façonnent elles-mêmes l'histoire nationale, parce que nos patries sont apparues dans le monde à une époque d'immenses transformations. Il nous est donc permis de considérer ces héros qui, dans le temps sont si proches de nous, comme les chefs du peloton auquel nous appartenons et qui nous entraînent tous au combat dans l'arène civique.

L'individu est l'unité dans l'espèce; l'addition globale des individus forme l'humanité; et des hommes partiellement groupés constituent les nucléus sociaux.

Artigas naquit dans un entourage à la formation sociale très récente. Ethnologiquement il n'était pas le descendant d'une jeune race, il était un autochtone de ce territoire qui s'étend à l'est du fleuve Uruguay où son grand-père s'était établi au début du XVIII^e siècle. Ne descendant pas non plus de la famille indienne américaine, il n'était pas un aborigène. Il était fils d'Espagnol, issu d'une famille de colons venue s'établir d'abord dans l'enceinte de la place forte de Montevideo, et devenue plus tard propriétaire dans la campagne avoisinante. Né le 19 juin 1764, José Artigas recevait le saint baptême trois jours plus tard en l'église paroissiale de Saint-Philippe et de Saint-Jacques de Montevideo. Cette place forte, au cœur des territoires distribués aux Espagnols par le traité de Tordesillas, revêtait à leurs yeux une extrême importance. Située dans la partie méridionale de l'Amérique du Sud, son gouvernement dépendait du viceroyaume du Rio-de-la-Plata. Le domaine de ce gouvernement s'étendait vers le sud jusqu'au fleuve de La Plata et à l'océan Atlantique; il était borné à l'ouest par le fleuve Uruguay, et au nord et à l'est, par le Brésil. Ces limites constituent les cadres de l'état actuel de la république de l'Uruguay.

À l'époque où José Artigas vint au monde, la ville de Montevideo comptait déjà quelque quarante ans. À l'ombre de ses fortifications vivait une population active, principalement composée de membres du clergé, de moines franciscains, des officiers et soldats

en garnison. Ses habitants étaient les descendants des cinquante familles qui avaient fondé cet établissement, servis par de nombreux domestiques dont une partie, gens de couleur. Un modeste collège des pères Franciscains dispensait à la jeunesse l'enseignement rudimentaire qui caractérise cette époque coloniale.

Artigas fréquenta cet établissement et y puisa les premières notions du savoir. Il s'initia aux affaires dans sa propre famille où l'on pratiquait l'élevage sur une grande échelle. Cette branche de l'activité rurale constitue encore de nos jours la base de l'économie uruguayenne et déjà au XVIII^e siècle, cette industrie occupait la majorité de la population de la colonie.

Après ses études au Collège Saint-Bernardin, Artigas consacra sa jeunesse aux travaux des champs jusqu'à l'âge de trente-trois ans, alors qu'il s'orienta définitivement vers le dur métier des armes.

Enrôlé le 10 mars 1797, Artigas fut d'abord versé au Corps des Blandengues, unité militaire espagnole chargée d'une mission civile qui consistait à faire la police des régions rurales. Pendant treize ans, il fut ainsi en contact avec une population plutôt revêche, agressive et rapace composée en grande partie des derniers indiens de la région et — ce qui est pis — des contrebandiers émergeant à tout moment des territoires portugais avoisinants. Cette campagne pour l'assainissement des mœurs populaires valut à Artigas une vaste expérience administrative et surtout lui acquit l'estime et l'admiration de ses compatriotes qui respectaient son esprit de justice. Ce sentiment ne fit que s'accroître au cours des années.

Déjà au début du XIX^e siècle, Artigas s'était signalé à l'attention du gouvernement espagnol par une habileté administrative et un esprit de discipline qui le rendaient bien utile dans des travaux dont l'exécution exigeait des qualités de méthode et de volonté. On peut juger du talent déployé par cet officier des Blandengues qui s'est vu confier des tâches aussi différentes que difficiles par les gouverneurs de Montevideo. C'est ainsi qu'il eut à mettre à l'épreuve ses connaissances mathématiques et géodésiques lorsque la Couronne espagnole l'associa à une mission scientifique en Amérique méridionale avec don Felix de Azara. Il s'agissait alors d'établir l'emplacement exact des frontières séparant les territoires espagnols et portugais, en accord avec le traité conclu entre les deux nations intéressées

et la médiation de Rome. Pendant deux ans, Artigas accompagna en qualité de secrétaire le grand savant qu'était Azara. On sait en effet que ce marin joignait à ses connaissances scientifiques une vaste culture et un talent remarquable pour la littérature. Il avait plus de cinquante ans lorsque, en 1801 et en 1802, il entreprit cette mission scientifique où devait l'accompagner Artigas.

Au lendemain de deux événements qui avaient imprimé à l'histoire du monde une orientation nouvelle — la constitution des États-Unis d'Amérique du Nord et la Révolution française, — Felix de Azara et José Artigas étaient évidemment portés à discuter de théories politiques et à comparer leurs opinions en cette matière. Nul doute que l'on trouve là deux facteurs importants dans la formation sociale du secrétaire d'Azara. Il est presumable que le penseur espagnol discutait longuement avec son secrétaire et lui faisait sur les institutions politiques et les formes de gouvernement les observations judicieuses que lui permettaient ses nombreux voyages à travers l'Europe. La curiosité d'Artigas devait être évidemment aiguisée, surtout quand on considère que les contacts culturels de la colonie avec le monde extérieur étaient loin d'être fréquents. Le départ du savant espagnol vint pourtant mettre fin à ces intéressants entretiens, et Artigas retourna au Corps des Blandengues.

Successivement promu aux grades d'aide-major de la milice de cavalerie et de capitaine, il reçut finalement, en 1810, le commandement de la compagnie des vétérans des Blandengues de la frontière.

Sur ces entrefaites, Artigas prit une part active à la défense des villes de Montevideo et de Buenos-Ayres, attaquées et envahies par des armées anglaises en 1806 et en 1807. Il est bien permis de croire que l'esprit belliqueux qui mena à la victoire les troupes de Montevideo et de Buenos-Ayres ne s'inspirait pas d'un vague désir de conserver au roi d'Espagne ses possessions coloniales. Il s'inspirait plutôt d'une résolution formelle, ancrée au cœur de ces hommes de La Plata, de défendre à tout prix leurs terres, ce sol d'Amérique où l'on avait déjà pris conscience du droit à la liberté. La seule crainte de tomber sous la domination nouvelle, facile à prévoir, qu'imposeraient les glorieux marins de Trafalgar, suscite les plus grands actes de courage, finalement couronnés par une victoire éclatante.

C'est un capitaine des Blandengues qui, après s'être battu contre les envahisseurs et avoir contribué à forcer la capitulation du général Whitelocke à Buenos-Ayres en juillet 1807, fut chargé de transmettre la nouvelle de cette grande victoire au gouverneur espagnol de Montevideo. La paix cependant ne devait pas mettre fin à ses aventures, puisqu'en traversant l'immense fleuve de La Plata qui sépare ces deux villes, la petite barque portant le messager chavira. Celui-ci, « privé de ses vêtements, nagea vers le rivage et, nouveau héraut de Marathon, annonça à la population l'heureuse nouvelle ». Vous avez déjà reconnu ce capitaine transformé en messager intrépide, c'était José Artigas.

Les *criollos* n'avaient pas été sans remarquer la poltronnerie affichée par le vice-roi espagnol, Sobremonte, lors de l'attaque des chefs anglais Popham et Beresford, contre Buenos-Ayres en 1806. Forts de leur capacité à défendre et à libérer Montevideo et Buenos-Ayres, ils s'orientèrent vers une libération définitive de leur pays. C'est ainsi qu'éclata la révolution du 25 mai 1810, qui faucha la vice-royauté de Buenos-Ayres.

Montevideo, qui avait reçu du roi Ferdinand VII le titre de « Très loyale et reconquérante », en récompense de la décisive intervention libératrice de ses habitants lors de la première occupation de Buenos-Ayres par les troupes anglaises, était encore entre les mains de l'Espagne. Pas très loin cependant de cette citadelle qui abritait le gouverneur Francisco Xavier de Elio, les officiers et soldats du Fijo en garnison, et un certain nombre de civils partisans de la monarchie métropolitaine, un capitaine des Blandengues veillait. De son poste de commande dans la ville de Colonia, José Artigas méditait sur la libération de son pays. Selon l'éminent historien de ce grand homme, Juan Zorrilla de San Martin, Artigas incarnait déjà la tête géniale et la conscience forte du peuple anonyme, entité qu'on avait oublié d'inviter à la révolution du 25 mai 1810. L'homme prédestiné se préparait dans la solitude et le silence à rentrer en scène. C'est ainsi que par une nuit de février 1811, Artigas se sépara de l'armée espagnole pour se rendre à Buenos-Ayres et s'y consacrer entièrement à la tâche de délivrer de tout joug étranger, les pays du Rio-de-la-Plata.

Le grand-père d'Artigas s'était illustré sur les champs de bataille de l'Europe pendant la guerre de la Succession d'Espagne, jusqu'à ce que le traité d'Utrecht vînt apporter la paix.

Le père du héros uruguayen servit occasionnellement dans les armées espagnoles, mais il s'est fait surtout remarquer comme officier civil de la colonie où il occupa alternativement les fonctions de lieutenant royal, de regidor et d'alcade provincial, que le gouvernement lui confia à plusieurs reprises.

Ces antécédents domestiques expliquent bien l'aptitude d'Artigas pour l'administration civile et le commandement militaire. Les traditions familiales étaient à la base de sa formation.

Je m'efforcerai maintenant de vous dépeindre ce grand chef si bien doué, cet être inspiré qui réunissait dans sa personnalité exceptionnelle tant de vertus supérieures. Je tâcherai de vous le montrer au sommet de sa gloire républicaine, lorsque, avec une tranquille sérénité, il semait dans les consciences vierges d'un peuple la pensée pure dont il fut l'un des messagers à l'aurore de cette ère démocratique où nous vivons et qui, cependant, est encore obscurcie par tant de ténèbres.

Bien au fait du prestige personnel d'Artigas, la junta révolutionnaire de Buenos-Ayres chargea celui-ci d'organiser la mobilisation des patriotes sur le territoire de l'Uruguay, alors connu sous le nom de Banda Oriental, à cause de la position géographique de ce pays à l'est du fleuve Uruguay. C'est avec le grade de colonel que lui avait décerné la junta, qu'Artigas revint dans son pays natal en avril 1811. Deux mois plus tard, ce chef de quarante-six ans, mûri par l'expérience et jouissant de la confiance populaire, avait réuni les hommes, armes, munitions et montures nécessaires pour s'avancer vers le foyer de la résistance royaliste.

C'était le 16 mai 1811. Artigas concentra la première armée de patriotes à Las Piedras, à quelque quinze milles de Montevideo. L'action ne devait pas tarder car dès le 18 mai, à 11 heures du matin, les troupes espagnoles sortaient de Montevideo pour engager le combat. La bataille ne fut pas très longue, mais acharnée, si bien qu'à la tombée du jour, l'armée espagnole demanda grâce. Le commandant en chef, le capitaine de frégate José Posadas, la majorité

de ses officiers et de ses hommes de troupes furent faits prisonniers au cours de cette grande bataille qui marquait le début de l'épopée militaire d'un peuple à la conquête de sa liberté souveraine. La victoire remportée par Artigas à Las Piedras devait avoir des conséquences politiques considérables, ressenties dans tous les territoires entourant l'Uruguay, au sein de la junta révolutionnaire de Buenos-Ayres et même dans les cabinets des gouvernements de Rio-de-Janeiro et de Madrid.

Au point de vue militaire, le premier résultat fut une avance rapide des patriotes vers Montevideo. Le 21 mai, alors qu'il bivouaquait au Cerrito, sur une hauteur située au nord-est, face à la ville, Artigas somma le vice-roi Elio de lui rendre cette place forte, la plus puissante de toutes celles que possédait alors l'Espagne du côté de l'Atlantique.

Le chef espagnol n'acquiesça point à la demande comminatoire d'Artigas et les patriotes furent alors forcés de mettre le siège devant Montevideo.

Les assiégeants furent cependant bientôt divisés par des courants d'opinions qui portaient aussi bien sur les plans militaires que sur les aspects politiques. Depuis le 1^{er} juin en effet, était arrivé le général José Rondeau, nommé premier chef des opérations par la junta de Buenos-Ayres. Si Artigas avait occupé le poste de commandant suprême, c'est-à-dire au-dessus de Rondeau, et si les vues politiques n'avaient pas divisé les fédéralistes et les unitaires du conseil de Buenos-Ayres, il n'y a pas de doute que notre héros aurait agi avec une plus grande liberté. Il aurait pu alors diriger sans entraves le siège de Montevideo avant que le général portugais Diego de Souza n'envahît l'Uruguay, sous prétexte de protéger le vice-roi espagnol enfermé dans la citadelle de Montevideo.

Mais hélas, il était déjà évident que ce qu'Artigas appelait « le système », sa cause républicaine démocrate fédérale, ne ralliait pas l'unanimité de la junta de Buenos-Ayres. On y trouvait diverses manifestations et tendances qui s'opposaient à l'idée artiguiste.

Notre héros était la seule personne qui savait, comme par instinct, ce qui convenait le mieux à la patrie. Les autres flottaient dans l'incertitude, tantôt voulant, tantôt ne voulant pas rompre avec le moule

du régime monarchique de l'époque qui, comme vous le savez, était encore d'un odieux absolutisme dans l'Espagne de Ferdinand VII.

Combien d'heures de torture et d'insondable amertume valut à Artigas l'attente inactive devant les portes fermées de la forteresse de Montevideo, « quand il avait en mains tout ce qu'il fallait pour forcer les lourds battants cloutés ».

Les armes et les munitions prises aux vaincus de Las Piedras et cinq mille hommes récemment incorporés aux troupes assiégeantes avaient augmenté considérablement la puissance combattive d'une armée déjà animée par l'enthousiasme de la récente victoire. Buenos-Ayres donnait cependant les ordres à Rondeau et non à Artigas. Le général de la junta s'opposa à l'exécution du plan d'assaut qui lui avait été présenté par son second « et qui possédait des garanties de victoire certaine ».

À ce moment précis, les membres les plus influents de la junta conduisaient secrètement des négociations avec les agents espagnols qui, de Rio-de-Janeiro, agissaient d'accord avec des princes, diplomates et politiciens. Ils voulaient protéger des aspirations dynastiques et leur réussite devait être payée par la levée du siège de Montevideo.

Le résultat de ces arrangements louches conclus à l'insu du vainqueur de Las Piedras fut connu le 20 octobre 1811, lors de la signature d'un armistice entre Buenos-Ayres et l'Espagne. Cet accord mettait fin au siège de Montevideo et abandonnait sans scrupule la province Orientale, qui restait de fait détachée de l'Union du Rio-de-la-Plata et retombait à nouveau entre les mains de l'Espagne.

La junta crut annihiler Artigas en le nommant gouverneur de Yapeyú, contrée lointaine perdue dans le nord. Mais elle se trompait, car le colonel Artigas était plus qu'un simple colonel. Son vrai rang n'était pas celui que déterminent les brevets militaires.

« Artigas était un patriarche, un fondateur, une idée supérieure à toute notion de hiérarchie relative, comme celles qui incarnent les destinées des peuples. » Et c'est bien cette idée, faite chair, qui se mit en marche avec lui, déjà transformée en multitude humaine. Lorsque Artigas s'apprêta à quitter le campement du Cerrito, une émotion soudaine s'empara du peuple oriental. En levant les tentes

de ce bivouac où les patriotes avaient vainement attendu l'heure de leur triomphale rentrée dans la citadelle de Montevideo, une houle d'exaltation patriotique passa sur ces soldats de la première campagne. Elle s'étendit à la population civile; et au moment où la junta de Buenos-Ayres croyait assister à la chute d'un colonel subalterne terrassé par un inexorable revers, elle vit avec surprise surgir un rassemblement de quinze mille personnes. Au-dessus d'elles, se détachait la figure impassible et à jamais ineffaçable du « Protecteur des Peuples libres » qui, à la tête de cette grande famille orientale quittait avec les siens ce ciel d'opprobres et de soumission à l'étranger.

La marche de ce brave peuple fut bien longue et tissée de misères et de sacrifices. Ce n'est qu'au bout de trois mois que cette multitude composée des premiers défenseurs de la démocratie uruguayenne trouva dans le campement artiguiste de l'Ayui un lieu où se reposer en sécurité de ses fatigues. Cet épisode d'une grandeur biblique est connu dans notre histoire sous le nom d'« Exode du Peuple oriental » . . .

Malgré toute sa puissance, la junta de Buenos-Ayres ne pouvait pas enlever à Artigas les valeurs spirituelles qu'il portait en lui-même, « puisque ce n'était ni des biens matériels, ni des richesses transférables ». Artigas était déjà devenu un medium, l'impalpable désir de liberté. S'il ne l'avait pas été, on ne saurait expliquer alors la cause de son énorme influence. Cette preuve du sens élevé, de la force pénétrante de sa pensée politique et sociale, nous la trouvons dans ses actions qui suivirent immédiatement.

Dans l'Ayui, la foule qui avait suivi Artigas constituait un groupe couvrant un espace de plusieurs milles. L'on y demeura pendant quatorze mois, soit deux étés et un hiver, entourant le protecteur. Ces quinze mille personnes vivaient dans des huttes de terre et de chaume, dans des chars rustiques, et souvent même n'avaient pour tout abri que la feuillée des arbres et des bruyères. Tous ces gens étaient partis volontairement à la suite de leur héros et souventes fois même Artigas leur recommandait de retourner là d'où ils venaient, car leur trop grand nombre embarrassait ses mouvements et dérangeait ses plans. Tous préféraient cependant suivre Artigas dans sa marche à travers les champs et les marécages jusqu'à ce

camp de l'Ayui, où pendant plus d'un an, Artigas s'adonna à un labeur opiniâtre.

Le 7 décembre 1811, Artigas faisait parvenir au gouvernement du Paraguay « la première révélation écrite de la vision qui l'inspire et le conduit par la main ». Fait à noter, « notre héros traitait avec ce gouvernement sur un pied d'égalité et non pas comme serviteur de Buenos-Ayres, mais plutôt comme chef des *Orientales*. Cette lettre contient aussi sa doctrine et son plan politiques. »

« Lorsque les révolutions politiques, disait Artigas, animent de nouveau les esprits abattus par un pouvoir arbitraire les citoyens qui craignent de retomber sous la tyrannie, aspirent alors à réunir la force et la raison en un gouvernement immédiat. Celui-ci leur permettra plus facilement de conserver leurs droits intacts. La sage nature a marqué les frontières des États. La Banda Oriental a les siennes; elle est l'alliée, la sœur de Buenos-Ayres. Les *Orientales* ont juré une haine irréconciliable à toute espèce de tyrannie; ils ont juré de ne pas déposer leurs armes avant que leur pays soit libéré de tout joug étranger . . . »

Son séjour à Ayui, Artigas l'emploiera à édifier cette démocratie fédérale dont il rêve de doter les provinces du Rio-de-la-Plata. C'est ainsi qu'il assurera à toutes et à chacune d'elles le droit de se gouverner librement, tout en conservant cette précieuse indépendance harmonisée avec la souveraineté d'une action commune, homogène et fraternelle.

Ces règles de saine administration, de charité, de justice et, surtout, de respectueuse protection des droits humains, telles qu'appliquées au campement d'Ayui, seront vite connues des populations environnantes. On en parlera partout, des rives du fleuve Uruguay aux contreforts des Andes et jusque dans la belle et intéressante province de Cordoba où, il y a déjà plusieurs siècles, l'Espagne fonda l'une des premières universités du Nouveau Monde.

Comme ces populations comptaient un grand nombre d'hommes instruits et savants; comme ces provinces de Santa-Fé, Entre-Rios, et Corrientes étaient des plus avancées, il n'est pas étonnant que José Artigas y ait trouvé une oreille attentive. On pourrait y ajouter les Missions argentines et orientales. C'est pourquoi nombreux

sont les gens sensés de Buenos-Ayres et du Paraguay qui reconnaissent dans le verbe d'Artigas la voix de la sagesse. Mais à Buenos-Ayres d'autres hommes sont bien au fait « qu'il ne plaît pas au gouvernement révolutionnaire que l'on favorise le chef oriental », celui qui incarne l'idée d'une patrie fondée sur les vrais principes de l'égalité, ce système qu'il désire tant pour l'administration des provinces, ainsi que pour le traitement individuel de tous les citoyens devant la loi. D'illustres penseurs, originaires des provinces nommées précédemment, et qui font aujourd'hui la gloire et l'orgueil de l'Argentine, assurent devant l'histoire que José Artigas fut alors « la représentation vivante de la fidélité à la cause démocratique américaine ».

* * *

Dès 1812 on dénonçait l'armistice de l'année précédente. De nombreux changements s'étaient produits, puisque Artigas avait dû guerroyer contre les Portugais sur le territoire uruguayen détenu par ces derniers en contravention des clauses du dit armistice. La campagne militaire entreprise par Buenos-Ayres et destinée à abattre le vice-roi du Pérou, à Lima, ne fit qu'augmenter l'antagonisme de Ferdinand VII. Outrés par l'implacable attitude d'un roi qui « n'entend raison ni ne pardonne », des politiciens et des militaires de la Logia Lautaro de Buenos-Ayres décident alors d'empêcher la jonction des armées espagnoles et portugaises. Belgrano défendra Tucuman et Salta; et qui mieux qu'Artigas saurait protéger la zone de l'Atlantique ?

Même si Artigas avait toujours eu raison, Buenos-Ayres n'était pas disposé à le reconnaître facilement, ce qui n'empêcha pas cependant les politiciens de la capitale de lui envoyer le général Sarratea pour convenir de la reprise des hostilités contre les Espagnols et les Portugais dans la Banda Oriental.

Montevideo est assiégée une seconde fois et Artigas prend une part active à ces opérations dès le 26 février 1813. Entre temps, il mettait à point le plan de la libération du territoire national qu'il allait conduire à bonne fin. Même si ce plan a été rédigé par un homme « sur sa monture et entre deux batailles », il possède une grande valeur et je veux vous en traduire quelques passages :

Avant tout [écrit Artigas au gouvernement de Buenos-Ayres,] il est nécessaire d'agir sans délai. Tout semble nous crier qu'il est déjà temps. Je dois bouger immédiatement pour attirer sur moi l'attention de l'Espagnol et le détourner de ses projets contre Buenos-Ayres. Mais je dois en même temps distraire son allié, le Portugais, et dans ce but j'envahirai d'ici quinze jours le territoire de l'est et celui des Missions orientales qu'il nous a pris. J'occuperai toutes ses villes, lèverai en masse contre lui tous leurs habitants, et je m'emparerai des deux rives du fleuve Uruguay car sans lui les Portugais ne peuvent rien contre la Banda oriental. Par contre s'ils conservent ce fleuve nos projets seront contrecarrés. D'autre part, la conquête des Missions enlèvera aux Portugais le dernier espoir de posséder le Paraguay à qui j'ai demandé une assistance urgente que j'espère obtenir avec enthousiasme.

La lettre qu'Artigas écrit alors au gouvernement du Paraguay pour solliciter son concours est splendide. Il demande des soldats destinés à assurer la garde des terres qu'il va conquérir, « puisqu'il entrevoit non seulement la victoire de la Banda Oriental, mais de tous les pays au sud du continent, dont il se sent lui-même le libérateur ».

Voilà les dernières lignes de cette lettre:

Je sais très bien que le signal d'attaque que je donne sera le dernier entendu en faveur de la liberté, Monsieur, mais il est très glorieux. Les despotes fléchiront le genou. À quelle grandeur atteindront nos armes en brisant les chaînes que, du Pérou, nous imposent les oppresseurs.

À la suite d'une grande victoire de Rondeau contre les Espagnols, à Cerrito — localité près de Montevideo dont je vous ai déjà parlé, — Artigas arrive au campement des assiégeants pour prendre charge des opérations jusqu'au 21 janvier 1814. La chute de la place forte espagnole se produira le 22 juin de la même année. Dès 1813, Artigas prouvera ses grandes qualités d'homme d'État, alors qu'il est de retour au pays natal avec tout son peuple. La prise de la province Orientale par ses fils s'accomplit malgré la continuation du pouvoir espagnol derrière les bastions de la forteresse de Montevideo déjà prête à s'écrouler. Le 8 janvier 1813, les généraux Artigas et Sarratea, mandataires du triumvirat de Buenos-Ayres, avaient signé l'accord du Yi. On y réglait des questions d'une importance capitale, stipulant que toutes les forces armées en opération demeureraient sous le commandement d'Artigas, tandis que celles venues de Buenos-Ayres formeraient une armée auxiliaire. Au point de vue politique, on y lit que « la souveraineté individuelle des peuples sera ouvertement déclarée avec précision et indiquée comme étant le seul objet

de notre révolution ». Il est facile de comprendre qu'Artigas lui-même avait exigé cette clause. On en a la preuve dans les événements qui vont suivre.

À peine quinze jours après la signature de l'accord du Yi, le gouvernement supérieur provisoire des Provinces-Unies proclamait au nom du roi Ferdinand VII — encore ! — que « Artigas est rebelle à la patrie ».

Autour d'Artigas s'agitaient continuellement des jaloux et des traîtres, comme il arrive souvent dans le cas des hommes supérieurs. Sarratea lui-même s'est signalé par des actes d'une rare perfidie. Il fut terrassé cependant par le prestige et l'autorité d'Artigas qui, le 17 février 1813, recevait du gouvernement supérieur, en accord avec l'assemblée souveraine de Buenos-Ayres, sa nomination comme commandant général des Orientales.

Le titre est imposant et commande le respect du peuple uruguayen, mais les organismes du gouvernement qui l'a décerné ne sont pas sains. Cette Assemblée générale constituante est sous la domination d'hommes marqués par l'aristocratie et qui désirent voir les provinces orientales entre des mains royales, qu'elles soient espagnoles, anglaises ou autres.

Toutefois, Artigas possède maintenant un titre qui lui permet d'agir au nom de son peuple. Par la dignité et la popularité de ses décisions, il saura assainir ce titre. Le gouvernement supérieur de Buenos-Ayres veut forcer la Banda Oriental à reconnaître sous serment l'autorité de l'Assemblée souveraine des Provinces-Unies. Par l'entremise du général Rondeau, on demande à Artigas de convoquer à cette fin les chefs de l'armée. Le 28 mars 1813 Artigas remet à Rondeau la note suivante :

Des invitations à tous les peuples de cette Banda sont déjà parties aux fins qu'ils envoient leurs délégués le 3 du mois prochain. Ce sujet me semble d'une importance telle que je doive, sans m'y opposer, retarder ce serment d'allégeance auquel m'invite Votre Seigneurie. Que cela n'empêche pas Votre Seigneurie d'agir comme elle l'entendra vis-à-vis des troupes de ligne. Mais pour éviter n'importe quelle déduction sinistre je prie Votre Seigneurie de daigner attendre aussi afin que nous puissions constater tous deux, ensemble, un acte qui détermine un grand moment de nos aspirations communes.

Le démocrate Artigas voit son plan approuvé et le 4 avril il

convoque une assemblée des citoyens qui siégera au Peñarol, près de Montevideo.

À cette première Assemblée constituante du peuple uruguayen assistent tous les grands hommes, les penseurs, les patriotes de notre patrie. Permettez-moi de vous les présenter: le père Larrañaga, Barreiro, Suarez, Duran, Mendez, Vidal, etc. Toutes grandes figures de l'histoire uruguayenne.

C'est Artigas qui préside. « D'ordinaire le héros parle clairement, avec lenteur, d'une voix basse; mais en cette occasion le timbre de sa voix vibre, prend une éloquente solennité, car sa parole est son fait, comme le dit Emerson, son fait qui le domine. »

Mon autorité [dit Artigas] émane de la vôtre et elle cesse devant votre présence souveraine. Vous êtes en pleine jouissance de vos droits.

Signalant ensuite qu'on lui a demandé de prêter le serment d'allégeance à l'Assemblée constituante, il dit:

C'est ce point qui fait l'objet de notre réunion, car en décidant moi-même sur un sujet aussi important qui à vous seul est réservé, je ferais injure à votre caractère et au mien propre, et j'attaquerais vos droits sacrés.

Trois années seront bientôt passées depuis notre Révolution et il nous manque toujours la sauvegarde de nos droits populaires. Nous dépendons toujours de la bonne foi des hommes . . . Leur probité est très veule . . . Seul le frein de la Constitution peut la renforcer et tant que celle-ci n'existera pas, il faudra adopter des mesures correspondant aux garanties précieuses qu'elle présente.

En conséquence, Artigas fait deux propositions:

1° Doit-on reconnaître sous serment l'Assemblée constituante de Buenos-Ayres avant ou après avoir résolu les réclamations en cours ?

2° Une fois ceci établi, la reconnaissance aura-t-elle un caractère d'obéissance ou celui d'un pacte ou traité ?

Pour parer aux objections de ceux qui pourraient croire qu'il parle de séparatisme, Artigas répond:

Ceci ne s'apparente pas et ne ressemble pas à une séparation nationale; garantir les conséquences de la reconnaissance, ce n'est pas refuser celle-ci, c'est au contraire rendre compatible notre conduite avec les buts libéraux et les fondements mêmes de l'Assemblée que nous allons reconnaître. S'il n'y a pas de raison de croire que l'Assemblée veuille attaquer nos droits, pourquoi ne pas voir dans nos précautions autre chose qu'un acte secondant ses intentions. Votre crainte les offenserait, et de toute façon il est nécessaire d'être énergique. Il n'y a pas d'action énergique qui ne porte pas la marque du laurier. Quelle gloire n'avez-vous pas gagnée en faisant montre de cette vertu ? Visitez les cendres de vos concitoyens;

que du fond des tombeaux elles ne viennent pas nous menacer avec le sang versé pour votre grandeur ! Concitoyens, pensez, réfléchissez, n'allez pas couvrir d'opprobres les gloires de 529 jours où vous avez vu la mort de vos frères, la tristesse de vos épouses, le dénuement de vos enfants, la destruction de vos biens. Voyez que seulement décombres et ruines vous sont restés comme vestiges de votre ancienne opulence ; ce sont des gloires qui forment la base de l'auguste édifice de votre liberté.

C'est ainsi qu'Artigas ancra dans la conscience des peuples du Rio-de-la-Plata l'idée de leurs responsabilités démocratiques et l'obligation de mener à bien, malgré n'importe quelle hostilité, le plan fondamental de la révolution de mai 1810.

Les délégués de Peñarol veulent faire parvenir au Congrès de Tucuman des tables de lois républicaines qui sont connues dans l'histoire de l'Uruguay comme les « Instructions de l'année 13 ».

Vous vous rappelez sans doute ce que je disais il y a un instant au sujet de l'influence exercée sur le capitaine Artigas des années 1801-1802 par le savant Azara, lors de leurs probables discussions sur les Révolutions de 1776 et de 1789. Hé bien ! en rédigeant ces Instructions, Artigas a dû s'inspirer de ces conversations passées. L'on y retrouve toute l'évolution politique du temps si évidente dans la constitution des États-Unis, et les grands principes qui sont comme l'émanation de l'âme des peuples de La Plata.

Ce document ne put être présenté au Congrès de Tucuman parce que les délégués « Orientales » se virent refuser le droit de siéger à cette Assemblée. Leur mandat ne plaisait pas. Naturellement, Artigas et ses compagnons y réclamaient l'indépendance absolue des anciennes colonies. De ces Instructions je ne vous lirai qu'une clause, pour que vous puissiez juger de la grandeur de la vision d'Artigas : « Le despotisme militaire sera annihilé pour assurer la souveraineté des peuples. »

La vie publique d'Artigas se prolongera jusqu'en 1820. Il eut à lutter contre des désordres intérieurs et des invasions de l'étranger. En février 1814, sa tête était mise à prix par le Directoire de Buenos-Ayres, mais cette mesure sanguinaire était révoquée six mois plus tard.

Depuis 1815, des représentants d'Artigas gouvernaient en son nom à Montevideo où l'on réorganisait la vie de la nation. Artigas fonda

alors la Bibliothèque nationale qu'abrite aujourd'hui un magnifique palais de marbre blanc.

De son campement du Hervidero, Artigas travaillait à la consolidation d'une Ligue fédérale selon ses vues politiques. Cette Ligue était formée des provinces argentines d'Entre-Rios, de Corrientes, de Santa-Fé et de Cordoba où il jouissait du titre de « Protecteur des Peuples libres ». Ces efforts en faveur du fédéralisme étaient la continuation de sa lutte contre les réactions vice-royales. La monarchie portugaise fut invitée par Buenos-Ayres à livrer bataille à Artigas, sous prétexte qu'il tentait de faire pénétrer ses idées démocratiques dans les provinces méridionales du Brésil. En août 1816, des troupes portugaises envahirent le territoire uruguayen, sous la direction du général Carlos Federico Lecor. Elles y obtinrent des succès répétés sur Artigas et son lieutenant Rivera. Ces succès portugais conduisirent à l'annexion de la Banda Oriental aux Provinces-Unies, association approuvée par les autorités municipales de Montevideo, mais rejetée par Artigas. À la suite d'autres victoires militaires, Lecor s'empara de Montevideo le 20 janvier 1817, au nom du roi du Portugal.

Devant l'indifférence de Buenos-Ayres et l'abandon de la cause nationale, le 13 novembre 1817, Artigas déclarait la guerre au gouvernement, en le rendant responsable d'inaction et en l'accusant de trahison des intérêts communs. Il s'ensuivit une longue série de revers et de désertions auxquels seul pouvait résister le caractère indomptable d'Artigas. Le 13 juin 1820, il se battait encore avec succès à Las Guachas, contre un illustre traître, le gouverneur d'Entre-Rios, Francisco Ramirez. Après les défaites de Paraná, de Las Tunas et d'Abalos, tout était perdu pour cet indomptable paladin de la liberté des peuples.

Le 23 septembre 1820, Artigas part de la Candelaria, capitale des Misiones, traverse le fleuve Parana et se rend aux autorités paraguayennes qui le constituent prisonnier. Pendant près de 19 ans, Artigas vivra seul, dans le pauvre village de Curuguat . En 1840, on lui permettra de se rendre à Ibiray, près d'Assuncion, où toujours sous surveillance, il vivra ses derniers jours, à la façon simple,

silencieuse des Trappistes; détaché des choses du monde, comme un saint. Le 23 septembre 1850, il y aura exactement un siècle demain, Artigas rendait son âme à Dieu. La gloire de la terre l'attendait au tournant d'un long chemin.

César MONTERO DE BUSTAMANTE,
ambassadeur de l'Uruguay au Canada.

Ottawa, le 22 septembre 1950.

Littérateurs et moralistes du Canada français d'autrefois

Vers la fin du dernier siècle s'ouvrit un des plus douloureux chapitres dont fassent mention les annales littéraires et religieuses du Canada français: le procès qu'une feuille, d'abord mensuelle, puis hebdomadaire, intenta à l'archevêque de Montréal. Les principes dont s'inspiraient les parties en présence, la puissante personnalité de ceux qui prirent part au débat, le redoutable précédent constitué par le fait qu'un archevêque était sommé de comparaître devant un tribunal civil, l'intérêt que cette cause célèbre suscita aux quatre coins du Canada français et du Canada tout court, le calvaire que gravit alors M^{sr} Fabre avant d'obtenir justice, enfin le triomphe de sa politique et la proclamation officielle, par l'autorité civile, que l'évêque est dans son rôle strict quand il écarte de son troupeau des dangers d'ordre moral: autant de facteurs qui rendirent mémorable ce funeste procès.

Canada-Revue comptait à peine trois années d'existence que déjà elle était en coquetterie ouverte avec le libéralisme doctrinaire et favorisait généralement la diffusion d'idées entachées d'erreurs manifestes. Dès le mois de mars 1891, son directeur avait cru opportun d'annoncer *urbi et orbi* qu'il « mettrait à la disposition de ses abonnés 1,600 volumes des auteurs en vogue¹ ». Parmi ces auteurs figurait Alexandre Dumas dont les ouvrages étaient à l'*Index*.

Tardivel éleva une protestation contre cette annonce qui s'éta-
lait sans les réserves d'usage. À coup sûr, les « abonnés » à *Canada-Revue* se recrutaient parmi plusieurs catégories de lecteurs; tous ne pouvaient sans danger lire à l'aveuglette le premier roman venu.

Après cet avertissement, la *Semaine Religieuse* de Québec intervint dans ce nouveau conflit entre le champion de l'ultramontanisme québécois et le porte-parole du libéralisme doctrinaire au Canada français.

¹ *La Vérité*, 7 mars 1891.

L'abbé David Gosselin, directeur de la *Semaine Religieuse* de Québec, n'usa pas de ménagements pour dénoncer, lui aussi, l'annonce de *Canada-Revue*: il mit en garde ses amis contre la réclame et la revue elle-même dont le directeur, à son avis, n'était rien d'autre qu'un *empoisonneur public*. Ces mots, *empoisonneur public*, Tardivel s'en était servi pour établir la principale fonction d'écrivains comme Dumas et ses pareils. L'abbé Gosselin s'empara de la même étiquette et l'appliqua au directeur de la revue qui favorisait la diffusion de ces ouvrages.

Ce dernier estima que ses intérêts étaient fortement lésés par l'article de l'abbé Gosselin. Aussi bien intenta-t-il, au civil, contre le directeur de la *Semaine Religieuse* une action en dommages de dix mille dollars². Plus tard cette action au civil se doubla d'une action au criminel.

Gustave Lamothe, avocat de l'abbé Gosselin, s'efforça de délimiter la portée de l'accusation. Que signifiaient exactement ces mots *empoisonneur public*? Évidemment il fallait les prendre non pas au propre, mais au figuré: il s'agissait de littérature immorale et dangereuse pour l'âme des lecteurs. Et le directeur de *Canada-Revue* admettait la nocivité d'auteurs à l'*Index*.

Fort de cet aveu, Gustave Lamothe édifia une thèse qui impressionna le grand jury:

Le plaignant n'est pas accusé du tout dans la *Semaine Religieuse*, puisque cette *Semaine Religieuse* répète ce que le plaignant annonce lui-même au public à son de trompe; seulement ce fait est qualifié en termes sévères mais justes. Cela ne constitue nullement la dénonciation d'un fait contre le plaignant, mais simplement l'appréciation personnelle de ce fait et la critique publique qui en est permise. Or, peut-il y avoir libelle contre un particulier à répéter ce que ce particulier déclare lui-même, ce dont même il se vante? Évidemment non³.

Arthur Globensky, avocat du demandeur, se gardait à carreau: il ne resta donc pas capot devant cette argumentation.

Gustave Lamothe n'avait-il pas admis que l'empoisonnement des corps était chose grave. Mais l'empoisonnement des âmes l'emportait en gravité, « la religion chrétienne tout aussi bien que la philosophie enseignant que le corps n'est rien, puisqu'il est périssable,

² *Canada-Revue*, mars 1891.

³ *Canada-Revue*, juin 1891.

et que l'âme est tout puisqu'elle est immortelle⁴ ». Sous la plume de l'avocat d'une revue consacrée à la diffusion du libéralisme doctrinaire, ce spiritualisme exagéré ne manque pas de piquant. L'âme est *tout* et le corps n'est *rien* ? Arthur Globensky ignorait-il que, au dernier jour, les corps ressusciteront ? L'avocat de *Canada-Revue* se révèle ici plus cartésien que thomiste. Il n'est pas, non plus, de la lignée de Molière qui connaissait la valeur du corps, cette chère « guenille ».

Puis Arthur Globensky établit une différence majeure entre l'article de Tardivel et celui de l'abbé Gosselin. Le directeur de la *Vérité* avait accusé tout auteur immoral d'être un empoisonneur public mais il « n'avait fait aucune remarque sur le caractère du plaignant lui-même⁵ ».

Les deux plaidoyers ayant été entendus, le juge Desnoyers prit la parole. Lui aussi s'efforça d'expliquer les mots *empoisonneur public*. Lui aussi nota que la corruption des mœurs est plus grave que l'empoisonnement des corps, puisque « le corps est périssable tandis que l'âme est immortelle ». Ici il corrigea, sans faire semblant de rien, Arthur Globensky qui avait dit : « L'âme est *tout*, le corps n'est *rien*. » Lui aussi posa une distinction réelle entre la *Vérité* qui tient pour empoisonneur public un auteur immoral « tandis que, dans la *Semaine Religieuse*, c'est le plaignant lui-même, M. Filiatreault, qui est l'empoisonneur public ».

Alors l'abbé Gosselin serait bel et bien l'auteur d'un article libelleux ? Le juge Desnoyers le croit en ajoutant toutefois que, à certains égards, le directeur de la *Semaine Religieuse* peut exciper de sa bonne foi et de la nécessité où il se trouvait de guerroyer « dans l'intérêt de la morale publique, en vue d'empêcher les romans d'Alexandre Dumas (qui sont, paraît-il, tous à l'*Index*) et plusieurs autres romans également mal notés de se répandre dans le public⁶ ».

Le 15 juin, le grand jury, composé de vingt-trois membres, dont onze Anglo-Canadiens, déclara non fondée l'accusation portée par M. Filiatreault contre l'abbé Gosselin. Et *Canada-Revue* de s'écrier : « Verdict renversant ! Il n'en faudrait pas beaucoup du même genre

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

⁶ *Canada-Revue*, juin 1891.

pour démolir à jamais l'institution du grand jury⁷. » Pareil rouage de l'administration de la justice lui paraissait de peu de valeur dans un pays où la population nourrit des sentiments de grand respect à l'égard du prêtre. Notons, au passage, cette nouvelle preuve de la place privilégiée que le prêtre avait conquise dans les cœurs canadiens-français et qu'il a su conserver jusqu'à ce jour.

Dès lors, *Canada-Revue* commença à sentir le fagot. Le clergé montréalais surveilla les agissements de quelques-uns de ses rédacteurs; à coup sûr, Aristide Filiatreault, n'était pas un des saints de son calendrier. À l'éditeur de *Canada-Revue*, les soucis devaient venir par bandes comme les corbeaux.

Aristide Filiatreault eût-il voulu encourir les foudres de l'archevêque de Montréal qu'il eût difficilement pu s'y prendre mieux qu'il ne le fit pour attirer sur lui ce malheur.

Peu de temps après éclata un petit scandale au sein de la population canadienne: un prêtre, Français de France, mais depuis plusieurs années au Canada, fut convaincu d'avoir ravi à un Montréalais bien connu l'affection d'une épouse jusqu'alors fidèle; le malheureux avait même entretenu avec cette femme une correspondance scandaleuse qui était tombée entre les mains de plusieurs indiscrets. Au lieu d'envelopper de commentaires prudents ce scandale ou de le ranger sous la rubrique des faits divers, *Canada-Revue* l'exploita à fond. Pendant des mois et des mois, ses colonnes servirent à divulguer la vie honteuse de l'abbé Guyot — car c'était bien de ce triste individu qu'il s'agissait — et à monter la tête des Montréalais et des Québécois. Quand on relit, un demi-siècle plus tard, ces pages intumescents de passions, on se demande si Aristide Filiatreault et ses amis ne furent pas frappés d'un esprit de vertige qui les portaient à identifier les hauts intérêts du Canada français et l'avenir d'un abbé infidèle à ses vœux. Certes, ils ne se rendaient pas compte du ridicule de leur situation, eux qui suppliaient tous les maris montréalais de contrôler rigoureusement les allées et venues des prêtres et de leur interdire même l'accès au foyer pendant les heures de bureau ! Jamais des propos plus outrageants pour le clergé ne furent tenus sous la calotte des cieux canadiens. Jamais chez nous on ne passa,

⁷ *Ibid.*

avec plus de désinvolture et de cynisme, du particulier au général; jamais on ne voua plus allégrement aux gémonies toute une catégorie d'hommes respectables, parce qu'un être adonné à l'impudicité s'était faufilé dans leurs rangs.

Pour montrer jusqu'à quel point l'équipe de *Canada-Revue* en était venue à croire que tout, au Canada français, devait désormais graviter autour du trop fameux abbé Guyot, il n'est que de lire d'affilée les numéros que la revue publia au cours des années 1891 et 1892. Pour Filiatreault, Sauvalle et leurs subalternes, tout devient prétexte à des divagations sur ce malheureux prêtre. Un fait, entre plusieurs autres, illustre à merveille cette monomanie.

En septembre 1892, *Canada-Revue*, récidiviste notoire, offre encore une fois à ses lecteurs une série de romans dont plusieurs portent atteinte à la morale. Immédiatement c'est non pas Jules-Paul Tardivel, mais Thomas Chapais qui prend à partie le rédacteur impénitent. Thomas Chapais: celui-là, certes, n'a jamais passé pour un esprit simpliste ou étroit; le futur historien de Montcalm jouissait déjà d'une belle réputation de probité dans les domaines de la littérature et de l'histoire.

Chapais remarque pertinemment que bon nombre des romans annoncés renferment des « bacilles plus funestes que ceux du choléra ou du typhus » et que, par conséquent, les directeurs de *Canada-Revue* « assument une terrible responsabilité en faisant de la réclame pour des œuvres aussi pernicieuses ⁸ ».

Or sait-on comment *Canada-Revue* accueillit ces remarques qui, cette fois, n'avaient rien de libelleux? Avec une nique de gamin! Au lieu de les passer sous silence où de fournir à Thomas Chapais de nécessaires explications, elle fit une pirouette et mit puérilement en cause l'abbé Guyot bien innocent, cette fois, et qui n'en pouvait mais. À l'aide de deux ou trois *considérant* et d'un *résolu*, *Canada-Revue* voulut donner ainsi le change à ses lecteurs:

Après avoir mûrement pesé l'élucubration qui précède et tenu compte du fait que le nommé Chapais, *qu'a pond* cette machine-là, n'est pas le premier coq venu;

Considérant que le susdit Chapais est un saint homme, ou tout au moins, qu'il fait son possible pour être désigné comme tel;

⁸ *Le Courrier du Canada*, septembre 1892.

Considérant de plus que le susnommé Chapais pourrait bien avoir raison, et que de fait il a raison aux yeux de ses lecteurs;

Résolu que dorénavant, le *Canada-Revue* n'offrira en vente que les œuvres de l'ex-abbé Guyot, en cent-soixante-et-sept volumes, illustrées par l'auteur et rédigées en collaboration⁹.

Comme quoi certaines marottes finissent souvent par laisser à leurs auteurs un daltonisme en vertu duquel ils ignorent la lumière du soleil et aperçoivent seulement de fumeux lumignons.

Non contente de divulguer sans motif suffisant les scandales et de bouleverser la conscience des simples, *Canada-Revue* osait reprendre par écrit M^{re} Fabre et lui reprocher sa bonté envers certaines brebis galeuses de son troupeau. Cette feuille avait l'insolence de s'immiscer dans les augustes fonctions de l'archevêque de Montréal et de lui demander, par exemple, d'assigner à un jeune chapelain de couvent une vie plus active et de confier ce poste à un vieillard sédentaire. Elle trouvait que la cathédrale de Montréal coûtait trop cher. Elle estimait que les autorités religieuses devaient interdire aux congrégations de France l'établissement de succursales au Canada; n'avions-nous pas suffisamment de bons Pères et de bonnes Sœurs?

Il convient d'ajouter que, à toute cette paille, se mêlait quelquefois un peu de grain. Les revendications et les campagnes de *Canada-Revue* n'étaient pas toutes inopportunes. Si on eût fait droit à quelques-unes de ses réclamations, la santé intellectuelle et même religieuse du Canada français eût été plus florissante. Il reste toutefois que la quasi-totalité des propos, ainsi que le ton de la feuille, témoignaient d'une triste mentalité de catholique et revêtaient un esprit d'insubordination qui s'alimentait à un gallicanisme authentique.

Le 29 septembre 1892, les évêques de la province de Québec publièrent une lettre pastorale où, entre autres choses, il était question des devoirs de la presse. Les chefs spirituels du Canada français déploraient là-dessus de graves manquements. Nul journal n'était mentionné, mais tous pouvaient lire entre les lignes: plusieurs paragraphes de la lettre ne constituaient rien d'autre qu'un paternel avertissement aux directeurs de *Canada-Revue*:

Grâce à la presse, les scandales ont été divulgués au loin et sont venus jeter l'émoi au sein de nos populations d'ordinaire si calmes dans leur foi religieuse . . . Aveuglé par les préjugés, la passion, les calom-

⁹ *Canada-Revue*, 17 septembre 1892.

nies, on en est venu à soulever des questions qui ne regardent que ceux qui ont charge de gouverner l'église de Dieu et à qui seul il appartient de la diriger¹⁰.

Le bonnet convenait si bien au directeur de *Canada-Revue* qu'il s'en coiffa sans plus tarder. Comme on pouvait s'y attendre, il voulut parer les coups que lui portaient les évêques du Canada français. Il protesta de sa bonne foi: le jour n'était pas plus pur que le fond de son cœur. Jamais il n'avait eu d'autre intention que de servir les hauts intérêts de l'Église en dénonçant la conduite de certains prêtres indignes de remplir les devoirs de leur ministère. Bref, il avait prodigué à l'archevêque de Montréal une collaboration efficace et bénévole. Comme quoi l'humilité n'était pas la qualité maîtresse d'Aristide Filiatreault et de ses amis: tous étaient sujets, qui plus, qui moins, au vice d'ostentation.

Canada-Revue voulut-elle alors payer d'audace et de bravade? Toujours est-il que, deux ou trois semaines après la publication de la lettre pastorale, la feuille hebdomadaire annonça qu'elle offrirait bientôt sous forme de feuilleton, à ses lecteurs *Les Trois Mousquetaires* d'Alexandre Dumas¹¹. Or ce roman était à l'*Index*. Cette dernière goutte de mépris envers l'autorité religieuse fit déborder une coupe depuis longtemps dangereusement pleine. Et il arriva ce qui devait arriver, ce que plusieurs prévoyaient depuis longtemps: la condamnation de *Canada-Revue*.

Le 11 novembre 1892, l'archevêque de Montréal adressa une circulaire au clergé de son diocèse. Après avoir rappelé que la lettre pastorale du 29 septembre dénonçait certains journaux « coupables d'injures graves envers la religion, la discipline de l'Église et ses ministres », M^{sr} Fabre constatait avec douleur que ces journaux, loin de tenir compte de ce solennel avertissement, y avaient répondu « par le mépris, le refus d'obéir, de nouvelles injures, un persiflage impi à l'adresse de l'autorité religieuse et par l'annonce de la publication prochaine d'un roman mis à l'*Index* ».

Force était donc à l'archevêque de Montréal de condamner *Canada-Revue* ainsi que l'*Écho des Deux Montagnes*. Il le fit avec fermeté, après avoir usé de mansuétude.

¹⁰ *Canada-Revue*, 15 octobre 1892.

¹¹ *Canada-Revue*, 5 novembre 1892.

Nous défendons jusqu'à nouvel ordre, à tous les fidèles, sous peine de refus des sacrements, d'imprimer ou de conserver en dépôt, de vendre, de distribuer, de lire, de recevoir ou de garder en sa possession ces deux feuilles dangereuses et malsaines, d'y collaborer ou de les encourager d'une manière quelconque.

Il convient de reconnaître que la première réaction de *Canada-Revue* n'équivalut pas à un acte d'insubordination et de défi à l'en-droit de M^{re} Fabre: « en présence de cette condamnation que nous croyons imméritée, écrivait le directeur de la *Revue*, nous ne nous laisserons aller à aucun sentiment de révolte¹² ». Le temps devait bientôt se charger de donner un démenti à cette louable résolution et de faire jaillir de la circulaire épiscopale un honteux procès qui serait ultérieurement connu, dans l'histoire de l'Église canadienne, sous le nom de *La grande cause ecclésiastique*.

Il faut aussi ajouter que le directeur de la feuille hebdomadaire promit illico de ne pas donner suite au projet de publier *Les Trois Mousquetaires* et d'y substituer « un feuilleton bien anodin, sans fiel, sans acrimonie, sans cape ni épée: *Le nez d'un Notaire* ». À n'en pas douter, roman de tout repos que celui-là ! *Le nez d'un Notaire*: impossible de trouver meilleur repoussoir aux *Trois Mousquetaires*. Voilà qui dut déridier momentanément le front des spectateurs.

L'entreprise de *Canada-Revue* n'alla pas tout de suite à vau l'eau. Les directeurs s'imaginaient naïvement que seule l'annonce de la publication prochaine du roman d'Alexandre Dumas avait motivé la condamnation. Puisqu'ils s'inclinaient ici devant l'ordre de M^{re} Fabre, la levée de l'interdiction s'ensuivrait: telle était du moins leur espérance.

Au cours d'une réunion convoquée par suite de l'interdiction, les directeurs de la revue constituèrent un comité spécial, composé de Louis Fréchette, d'Arthur Globensky et de Calixte Lebeuf, et lui assignèrent la mission d'obtenir de M^{re} Fabre une audience.

L'archevêque de Montréal condescendit à ce désir et reçut les trois délégués. Tout de suite il apprit avec une douloureuse stupéfaction que les directeurs de la revue se croyaient victimes d'une décision arbitraire; on songeait à frapper d'appel cette décision et même à porter la cause au Conseil privé.

¹² *Canada-Revue*, 19 novembre 1892.

Ces propos inconsidérés et ces menaces déguisées révélaient une mentalité significative. Quand un catholique se croit lésé dans ses droits ou ses privilèges par une décision d'un homme d'Église, il lui est loisible d'en appeler, au sein de cette Église, d'une autorité inférieure à une autorité supérieure. Si j'ai lieu de me plaindre de mon curé, je puis m'adresser à l'évêque, puis à l'archevêque et même au pape. Telle est bien, en l'occurrence, la procédure *catholique* à suivre.

La déférence que Filiatreault, Sauvalle, Fréchette et leurs compères avaient témoignée à l'archevêque en renonçant à la publication des *Trois Mousquetaires* n'avait pas produit le résultat espéré: cet unique acquiescement n'effaçait pas d'un trait tous les sujets de plainte de M^{re} Fabre qui maintenait ses positions et exigeait pleine et entière soumission des journalistes récalcitrants. Ceux-ci proposaient une soumission conditionnelle que l'archevêque estimait inacceptable.

Fréchette et ses compères voulaient donc déférer la cause à des tribunaux civils. En quoi ils étaient sur le point de commettre une faute grave. Et le rédacteur de la *Vérité* le leur dit sans ambages:

En effet, supposons, pour un instant, que le *Canada-Revue* soit dans son droit; supposons qu'il n'ait pas dépassé les justes bornes que la saine raison, ainsi que les lois divines et humaines, met à la liberté de la presse . . . Que devraient faire, dans de telles circonstances, des écrivains vraiment catholiques? Ce qu'ils devraient faire, c'est évident pour tout le monde: ils devraient appeler du tribunal de l'archevêque de Montréal au tribunal supérieur de Rome . . .

Ils se proclament de «braves enfants de l'Église», et au lieu de recourir au Chef de l'Église pour se faire rendre justice par lui, ils s'adressent aux tribunaux civils! L'idée de faire un appel au Pape ne leur est pas même venue à l'esprit. Leur première et unique pensée est de livrer l'archevêque de Montréal au bras séculier¹³!

Ajoutons que les directeurs de *Canada-Revue* alléguaient des circonstances atténuantes: l'indignation du peuple montait et atteindrait bientôt un paroxysme inquiétant. Ces bons apôtres n'avaient d'autre intention que de rendre service à l'Église en soustrayant leur archevêque à la colère de leurs compatriotes. Tout ce qu'ils demandaient à M^{re} Fabre se réduisait, en somme, à si peu de chose: la levée

¹³ *La Vérité*, 10 décembre 1892.

de l'interdit et l'adoption d'une politique plus *large* à l'égard de la revue, de sa bibliothèque et de ses directeurs.

Au sujet de la situation religieuse dans le Canada français de 1892, ils brossèrent un tableautin qui atteste une vision cavalière de leur époque :

En ce moment l'orage s'amoncele, il se prépare un coup de foudre terrible que vous, Monseigneur, pourriez et devriez éviter pour le bien de l'Église au Canada . . . L'indignation comme une marée montante s'est élevée jusqu'à la bouche de ceux qui souffrent. Prenez garde qu'elle déborde, rien n'arrêterait le torrent que vous pouvez encore contrôler et détourner, si vous consentez à écouter la voix de l'opinion publique. N'attendez pas cependant; plus tard, il serait trop tard ¹⁴.

Bref, au sentiment de ces intellectuels, le Canada français était arrivé à la croisée des chemins . . . en 1892 ! Ce n'était ni la première ni la dernière fois que cette pauvre croisée devait connaître le piétinement non pas de légions en marche, mais bien de quelques personnes friandes d'une fausse liberté, tombeau fatal de la liberté véritable.

Les principales armes de *Canada-Revue* provinrent des arsenaux du gallicanisme et du libéralisme.

Imbus de principes gallicans, les directeurs de l'hebdomadaire n'éprouvaient aucune honte à traduire M^{sr} Fabre devant des tribunaux civils. Historiens dans leurs moments de loisir, ils avaient entendu parler des libertés gallicanes de l'Église de France; quelques-uns d'entre eux savaient même que l'illustre Bossuet avait énoncé là-dessus certains principes. Or ces libertés existaient au Canada, sous le régime français. Et la cession ne les avait abrogées en aucune façon.

L'Étendard fit justice de ces turlutaines :

Ces lois gallicanes étaient déjà un grand danger pour l'Église, lorsque celui qui en était l'exécuteur s'appelait le roi très chrétien . . . mais elles ont un caractère autrement dangereux pour les libertés ecclésiastiques, aujourd'hui que le pouvoir qui applique ces mêmes lois, restées comme un monument des erreurs du passé, est un pouvoir protestant ¹⁵.

Voilà un raisonnement qui n'était pas tortu. Au lieu de baisser pavillon, *Canada-Revue* fit appel à un faux patriotisme et s'écria indignée : « Voilà comme on traite nos lois françaises ! Voilà où le

¹⁴ *La Vérité*, 10 décembre 1892.

¹⁵ Ce texte de *l'Étendard* est reproduit dans *Canada-Revue*, 14 janvier 1893.

glorieux organe de la fleur de lys en est réduit pour défendre sa cause ¹⁶ ! » Filiatreault, Sauvalle et consorts se montraient, hélas ! beaucoup plus français que catholiques.

Pouvaient-ils même se dire catholiques au sens strict du terme ? Certains ultramontains estimaient que non, de même que quelques protestants canadiens-français. Cocasse alliance momentanée ! Au grand dam des directeurs de l'hebdomadaire, l'*Aurore*, journal protestant, s'unissait à la *Vérité* et signifiait à *Canada-Revue* qu'elle n'avait pas le droit de se dire catholique si elle refusait d'obéir à son évêque ¹⁷.

Entre-temps certains Français de France glosaient sur le procès ; le grave *Journal des Débats* poussait des gémissements parce que les *Trois Mousquetaires* était l'objet de la censure montréalaise. Avoir voulu publier ce roman d'Alexandre Dumas : tel était le « crime » de *Canada-Revue* ¹⁸. Et le rédacteur parisien de s'appitoyer sur le rigorisme qui florissait en terre laurentienne. Ce n'était pas la dernière fois qu'un journaliste français s'immisçait dans une affaire canadienne dont il ne connaissait ni les tenants ni les aboutissants et se constituait scandaleusement l'apôtre d'une pseudo-liberté qui fait fi des lois de l'Église et mène tout droit à la licence, au désordre et à l'anarchie.

Cette fausse liberté grisait déjà trop de Canadiens français. En trop d'officines montréalaises ou québécoises, on érigeait des autels à la déesse aux petits pieds ; on lui brûlait un encens qui n'eût pas déplu aux jacobins de France et à leur progéniture. Et c'est ainsi que le bilan de la situation religieuse au Canada français se soldait, vers la fin du dernier siècle, non par une faillite, mais par une diminution des valeurs morales du peuple et un affaiblissement du sens chrétien de l'élite. Chez nous sévissait une trahison de chefs qui minait le respect envers le prêtre et entraînait l'ébranlement des croyances traditionnelles.

Il n'était pas trop poussé au noir ce tableau que brossait là-dessus, en 1894, le rédacteur du *Courrier du Canada*.

¹⁶ *Canada-Revue*, 14 janvier 1893.

¹⁷ *Canada-Revue*, 28 janvier 1893.

¹⁸ *Canada-Revue*, 29 avril 1893.

Depuis deux ans, nous avons fait bien du chemin. Les principes les plus détestables sont à la mode sur la place publique du journalisme. Les enseignements de l'Église sont méprisés, les pasteurs de l'Église sont livrés tous les jours à la censure de l'opinion publique. La littérature immorale fait prime et nous envahit de toute part. Les journaux publient audacieusement des livres à l'*Index*. Deux évêques sont à l'heure qu'il est traînés par des catholiques devant des tribunaux civils. Ici on attaque tel sacrement; là on dénonce les Ordres religieux . . . Pour plaire à des libres penseurs européens, on efface le mot *catholique* des statuts d'une association nationale et, conséquence de toutes ces aberrations, l'esprit d'apostasie fait de lamentables progrès.

Osera-t-on nier que le *Canada-Revue*, condamné par l'épiscopat, continue à être appuyé par un trop grand nombre de catholiques? . . . Osera-t-on nier que M. Papineau vient de donner le scandale d'une apostasie retentissante et qu'il s'est trouvé des catholiques pour l'excuser et le défendre ¹⁹ ?

Si l'on veut se rendre compte jusqu'à quel point le libéralisme doctrinaire exerçait alors ses ravages dans le Canada français, on doit lire un article que la *Libre Parole*, de Montréal, publia, le 20 mai 1893, au sujet du procès intenté par *Canada-Revue* contre l'archevêque de Montréal.

L'auteur se félicite que ce procès soit instruit devant un tribunal civil: il importe que « soit tranchée une fois pour toutes » la question de la compétence du clergé en pareille matière ²⁰. Tardivel n'eut qu'un mot pour condamner ces divagations: énormités ! Et bientôt il coupa les ailes à un canard qui avait sans doute pris naissance par suite de l'article de la *Libre Parole*: l'archevêque de Montréal n'avait jamais eu l'intention, qu'on lui avait prêtée, de reconnaître aux tribunaux civils le droit de juger le procès intenté par *Canada-Revue* ²¹.

Tardivel, dont les antennes délicates percevaient de fort loin les nuages anticléricaux qui s'amoncelaient à l'horizon canadien, s'efforça de conjurer l'orage. Aux grands maux les grands remèdes: en cette conjoncture, il fallait mettre sous les yeux des récalcitrants la doctrine de l'Église. Il cita et commenta par le menu la bulle *Apostolicæ Sedis*, loi de l'Église universelle. En vertu de cette législation, encourent l'excommunication spécialement réservée au Saint-Siège

¹⁹ Cet article du *Courrier du Canada* est reproduit dans *Canada-Revue*, 10 mars 1894.

²⁰ *La Vérité*, 3 juin 1893.

²¹ *La Vérité*, 10 juin 1893.

« ceux qui empêchent directement ou indirectement l'exercice de la juridiction ecclésiastique du for intérieur ou extérieur, ceux qui, pour ce faire, recourent au for séculier et en obtiennent les décrets ou sentences qui empêchent l'exercice de cette même juridiction, ceux qui portent les dits décrets ou sentences, ceux qui concourent à cet acte par leur aide, leur conseil ou leur faveur ²² ».

À n'en pas douter, le propriétaire de *Canada-Revue* et ses collaborateurs, parmi lesquels se trouvait toujours Louis Fréchette, naviguaient alors sur des eaux traîtresses et semées d'écueils sinistres.

Écueils inévitables ! *Canada-Revue* intenta bel et bien un procès à l'archevêque de Montréal et réclama cinquante mille dollars de dommages-intérêts, par suite de l'interdiction de l'hebdomadaire. Et M^{re} Fabre dut comparaître devant le juge Doherty. Au cours du procès, la demanderesse admit que la mise en interdit se traduisait déjà par la perte d'un nombre considérable d'abonnés. « Avant l'interdiction, il y avait 108 dépôts et 2,000 exemplaires; depuis l'interdiction, 17 dépôts et pas 200 exemplaires ²³. » Dans le *Canada* français de 1894, un ordre ou une défense d'un archevêque n'était pas paroles vaines et sans effets.

Dès lors, *Canada-Revue* eut du plomb dans l'aile. Et ce qui devait arriver arriva. On apprit d'abord que l'hebdomadaire, faute de fonds, paraîtrait seulement deux fois par mois ²⁴, puis que naîtrait sous peu, à Montréal, un journal qui tiendrait « une position moyenne entre la *Canada-Revue* et les journaux orthodoxes ²⁵ ». Ce journal vit le jour: il s'appela le *Réveil* ²⁶. Le changement d'étiquette ne prolongea guère l'agonie de *Canada-Revue* dont le *Réveil* était le fils selon l'esprit.

Enfin le juge Doherty rendit son jugement; il débouta la demanderesse de ses prétentions. Tous les catholiques exultèrent comme l'atteste cet extrait de la *Semaine Religieuse* de Montréal;

Ce jugement a été une victoire pour l'Église, un soulagement pour la conscience catholique, la reconnaissance officielle par nos tribunaux civils des droits de l'épiscopat.

Ces droits avaient été méconnus, les voilà noblement vengés.

²² *La Vérité*, 25 novembre 1893.

²³ *La Vérité*, 21 avril 1894.

²⁴ *La Vérité*, 14 avril 1894.

²⁵ *La Vérité*, 9 juin 1894.

²⁶ *La Vérité*, 29 septembre 1894.

Il a été proclamé que l'Église catholique est reconnue dans notre pays et que le drapeau britannique la protège . . .

Au nom de la doctrine et de la morale dont il est gardien, au nom des âmes dont il est le guide et dont il répond devant Dieu, l'archevêque avait prohibé la lecture d'une *Revue* qui lui paraissait dangereuse.

Il avait agi comme agirait le père de famille qui enlèverait des mains de ses enfants l'arme funeste avec laquelle ils pourraient se donner la mort. Et les bons catholiques l'en avaient remercié . . .

Et mardi, le tribunal civil s'est prononcé: « Monseigneur, c'est une sentence que vous avez portée; en elle, rien de malicieux. L'appréciation de vos motifs n'appartient pas à cette Cour. Vous avez exercé votre droit d'évêque; l'on ne fait de tort à personne en exerçant son droit ²⁷. »

Si ce jugement réjouit le Canada français, il exaspéra la colère de certains fanatiques de Toronto. Ils usèrent, comme à l'accoutumée, d'arguments qui tombaient à faux, dans les milieux renseignés de l'Ontario comme du Québec. N'empêche que l'*Evening News* colportait aux quatre coins de Toronto et de ses environs les insanités que voici:

Cette affaire ne devrait pas en rester là. L'espoir que nous avons de délivrer Québec de la tyrannie religieuse qui l'opprime ne dépend pas des efforts qui seront faits de l'extérieur. Cela dépend d'une révolution intérieure, d'une révolte du peuple de cette province contre la domination religieuse. Mais, pour obtenir cette révolte, il faut que la presse de Québec soit libre; le pouvoir qu'ont les prêtres d'étouffer la voix du mécontentement populaire devra leur être enlevé, et pour arriver à cette fin, tous les amis de la liberté dans le Dominion devraient s'unir afin d'aider la *Revue* à en appeler de tribunal en tribunal jusqu'au jour où il sera décidé qu'aucun prêtre ne possède le droit de détruire une publication en refusant les sacrements à ceux qui en font la lecture.

Ce plaidoyer protestant et anglo-saxon s'apparente étrangement aux dénonciations dont le Canada français était l'objet dans certaines feuilles républicaines et anticléricales de France. Comme quoi la haine du catholicisme québécois a souvent établi l'unité entre éléments fort disparates.

L'affaire n'en resta pas là: les directeurs de *Canada-Revue* frappèrent d'appel cette décision judiciaire. Le 25 novembre 1895, la Cour de Révision, composée de MM. les juges Archibald, Tait et Taschereau, n'eut garde d'infirmer le jugement du juge Doherty. La demanderesse décida alors d'interjeter appel au Conseil privé ²⁸.

²⁷ *La Vérité*, 10 novembre 1894.

²⁸ *La Vérité*, 30 novembre 1895.

Mais cette menace, proférée à l'issue du procès, ne semble pas avoir eu de suites.

Comme on le pense bien, M^r Fabre tint tête à l'orage et ne modifia en aucune manière ses positions. Il ne fit pas à l'erreur sa part et ne pactisa pas avec sa conscience. Les colonnes de l'Église et de l'État n'en furent pas ébranlées. La terre continua à tourner autour de son axe. *Canada-Revue* cessa ultérieurement de paraître. Et la mort du périodique entraîna un assainissement moral du Canada français.

Séraphin MARION,

de la Société royale,
professeur titulaire de littérature française
à l'Université d'Ottawa.



Photo Ainari, n° 7892

Reproduite avec la gracieuse autorisation des éditeurs.

L'École d'Athènes — RAPHAËL

“L’Ecole d’Athènes” et l’histoire de la philosophie grecque

On s’efforce partout de remettre l’humanisme intégral en honneur. Il y eut un temps où cela allait de soi. La spécialisation à outrance et prématurée n’avait pas encore acquis tous les droits, et les humanités, les sciences, les arts et la philosophie se complétaient mutuellement. Les hommes se faisaient une idée plus synthétique, plus harmonieuse et plus adéquate de la réalité. Les esprits, hantés par le souci de l’humanisme et de la beauté, utilisaient et s’assimilaient tout ce qui pouvait rendre la vie plus digne, plus agréable, plus humaine aussi¹. Le beau, allié au nécessaire, portait l’homme à Dieu: c’est le propre du beau d’élever l’âme à la source de toute beauté.

Ce fut d’abord le régime de la *kalokagathie* des Grecs, puis la version chrétienne, considérablement enrichie par tout l’apport de la doctrine et de l’histoire du christianisme. *L’École d’Athènes* du Sanzio fournit un merveilleux exemple de cette culture profondément humaine. Sans nous attarder aux menus détails techniques de la peinture, nous voudrions simplement essayer d’y retracer, dans ses *très grandes lignes* l’histoire de la philosophie grecque.

Quiconque a regardé le chef-d’œuvre de Raphaël avec un peu d’attention comprendra l’émotion esthétique du pape Pie XII telle qu’il l’exprimait aux membres de l’Académie pontificale des Sciences:

¹ C’est ce besoin que Pie XII rappelait récemment: « Université ne dit pas seulement juxtaposition de facultés étrangères les unes aux autres, mais synthèse de tous les objets du savoir. Aucun d’eux n’est séparé des autres par une cloison étanche; tous doivent converger vers l’unité du champ intellectuel intégral. Et les progrès modernes, les spécialisations toujours plus poussées, rendent cette synthèse plus nécessaire que jamais. Autrement le risque est grand de l’alternative entre l’excès d’indépendance, l’isolement de cette spécialisation au détriment de la culture et de la valeur générales et d’autre part le développement d’une formation générale, plus superficielle que profonde au détriment de la précision, de l’exactitude, de la compétence propre ». (Pie XII, *aux professeurs et étudiants des universités et des écoles* [Inst. cath.] de France, 21 sept. 1950: *A.A.S.*, 42, 1950, p. 737).

Certainement, vous vous êtes arrêtés remplis d'admiration devant la scène connue sous le nom d'*École d'Athènes*. Dans ces personnages, vous avez reconnu vos plus anciens prédécesseurs dans les recherches scientifiques sur la matière et la vie, dans la contemplation et la mensuration des cieux, dans l'étude de la nature et de l'homme, dans les calculs mathématiques et les discussions savantes² . . .

Plus on étudie cette fresque, plus on est ravi par l'impression de grandeur qui s'en détache et on comprend que le *divin fils d'Urbain* soit glorifié comme l'un des plus nobles génies créateurs que le monde ait connus³. Il a pris son bien partout où il le trouvait, nous dit M. André Pératé, « ramenant les idées, les sentiments, les inventions d'autrui à sa manière de voir, la plus sensée et la plus délicate du monde, ce qui est le propre de l'art classique; modéré, aimable, infiniment sage⁴ . . . »

On savoure un chef-d'œuvre dans son ensemble plutôt qu'on ne l'analyse dans le détail, mais l'étude des détails aide à saisir et à goûter la beauté et le merveilleux du tout. Il est vain de vouloir identifier chacun des cinquante-deux personnages de la scène comme Passavant a tenté de le faire, mais il y en a quelques-uns de si bien caractérisés qu'il est difficile de se tromper. À la suite de plusieurs critiques, nous tenterons d'identifier les principaux.

Le nom d'*École d'Athènes* apparaît pour la première fois dans la relation du marquis de Seignelay en 1675⁵. Ce nom ne pouvait être mieux choisi, tant le décor et les personnages sont typiquement grecs. À ce moment de la Renaissance, voulant de toute évidence glorifier, par l'art, la philosophie, reine des sciences naturelles, Raphaël s'est naturellement transporté dans la philosophie grecque. Là aussi on peut comprendre le génie de l'artiste. Il n'a pas encore exploité ce domaine de la Grèce, et, cependant, du premier coup, il se place au premier rang. C'est la marque évidente du maître.

Le temple qu'il élève à la philosophie est surmonté dans le médaillon de la Chambre de la Signature qui le couronne pour ainsi

² *La science, la vision, la foi*, 3 déc. 1939; *Osservatore Romano*, 4-5 déc. 1939; *Œuvre des Tracts*, n° 250 p. 12; *Documentation catholique*, 5 mars 1940.

³ Louis PASTOR, *Histoire des Papes depuis la Fin du Moyen Age*, 4^e éd., Paris, Plon., [1924], vol. 6, p. 505.

⁴ André PÉRATÉ, *La peinture italienne à la fin du XV^e siècle et dans la première partie du XVI^e*, dans André MICHEL, *Histoire de l'Art depuis les Premiers Temps chrétiens jusqu'à nos Jours*, t. IV, *La Renaissance*, 1^{re} partie, chap. 3, Paris, Armand Colin, 1937, p. 335.

⁵ Louis PASTOR, *op. cit.* p. 515, note 3.

dire, par l'allégorie de la philosophie sous la forme d'une femme assise sur un trône et vêtue d'une robe aux couleurs des quatre éléments. Les deux montants du trône de la reine des sciences se terminent par une Diane d'Éphèse, assez ressemblante à celle du Musée national de Naples et ajoutant ainsi une nouvelle note grecque à la scène. Le bas du vêtement de la reine, d'un jaune brun recouvert de plantes, symbolise la terre; puis le vert orné des poissons figure l'eau de la mer; le rouge avec des salamandres allégorise le feu et enfin la partie supérieure d'un bleu ciel et étoilée désigne l'air⁶. La reine des sciences tient deux livres: *Naturalis* et *Moralis*, titres qui nous reportent naturellement aux livres respectifs de Platon et d'Aristote: *Timeo* et *Etica* que Raphaël leur met en main. L'inscription soutenue par deux génies montre bien le rôle de la philosophie: *Causarum cognitio*. On ne saurait trouver meilleure explication générale de la fresque placée à ses pieds.

Le portique du temple et les groupes y figurant seraient inspirés des bas-reliefs exécutés par Lorenzo Ghiberti (1374-1445), sculpteur florentin, architecte du Dôme de Florence, à qui nous devons les deux superbes portes du baptistère sur lesquelles on admire la rencontre de la Reine de Saba et de Salomon. Le portique est orné de deux protecteurs célestes: Apollon, portant la lyre traditionnelle, et à droite Pallas Athénée. C'est à ces dieux des arts et de la sagesse que l'on dédie le temple de la Sagesse.

Cet Apollon nous renvoie instinctivement à l'Apollon du Belvédère et à la terre cuite de Cività Castellana⁷, et l'Athénée, à la statue d'Athena Parthenas, reproduction réduite de la colossale Athéna de

⁶ Fiugi d'ASPERMONT, *Les Chambres de Raphaël* dans *Supplément* au n° 24 (1934) de l'*Illustrazione Vaticana*; VIGOUROUX, *Dictionnaire de la Bible*, art. *Voile*, vol. 5, col. 2248: « D'après JOSEPHE, *Bell. Jud.*, V, 4, les quatre couleurs qui composaient le voile étaient symboliques, le cramoisi du feu, le lin de la terre, le violet de l'air, la pourpre de la mer. »

Cette allégorie rappelle la vision de Boèce dans son cachot. La philosophie lui apparaît sous la forme d'une femme portant un vêtement tissé de ses mains avec un art subtil, mais où l'injure du temps est visible. Sur le bord inférieur, on peut lire $\Pi[\xi\alpha\lambda\tau\iota\chi\acute{\eta}]$ et sur le bord supérieur, $\Theta[\epsilon\omega\phi\eta\tau\iota\chi\acute{\eta}]$. Entre les deux lettres étaient ménagées comme les degrés d'une échelle, par lesquels on pouvait monter de l'inférieure à la supérieure. (*De Consolatione Philosophiæ*, I, 1.)

⁷ Conservée à la Villa Giulia, Rome (voir *Les Grandes Figures*, Paris. Librairie Larousse, [c 1939], p. 54, où l'on trouvera une reproduction).

Phidias⁸. Comme le dit si bien Eugène Müntz, le spectateur retrouve dans ce sanctuaire la méditation des problèmes les plus profonds de la philosophie, la recherche de la vérité et les plus pures joies de l'esprit.

Ces jouissances, les philosophes créés par Raphaël sont dignes de les goûter. Ce sont des hommes tout d'une pièce, indifférents aux événements extérieurs, méprisant la mort, de vrais caractères antiques. Comme l'artiste du XVI^e siècle s'est bien pénétré de la grandeur de cette époque, comme il a su la faire revivre dans ce qu'elle a d'éternellement jeune ! Personne n'avait pénétré si profondément dans l'esprit d'une société dont les humanistes n'étaient que le pâle reflet. Nulle part on n'en trouve une aussi éblouissante vision. « Du récit élégant et futile qu'un Balthazar Castiglione, un Sannazar, un Bembo, lui présentaient, a dit éloquemment M. Gruyer, Raphaël faisait jaillir quelque chose de fervent et de divin⁹. »

En examinant la fresque, on est ramené malgré soi vers le centre, symbolisant l'apogée de la philosophie grecque dans les personnes de Platon et de son disciple Aristote. « Tout est disposé, dit Fiugi d'Aspermont¹⁰, pour que l'œil, suivant les lignes perspectives du pavement, des murs latéraux et des voûtes, arrive à leur centre idéal. »

La philosophie devant s'appuyer sur les arts libéraux, les *septem artes liberales* du moyen âge et de l'antiquité, nous pourrions retrouver ces arts, en partie du moins, dans les deux groupes du bas de la scène. Nous n'étudierons pas séparément ces *encycliques*, ces *εγκύκλια παιδείματα* comme on les appelaient autrefois, pour les retrouver tous les sept, mais uniquement pour nous aider à remonter au centre du temple.

Sur la gauche, nous retrouverons le prince de la mathématique, l'un des *artes reales*. Le fondateur de l'*Antiquissima Italorum sapientia*, Pythagore, est un vieillard assis et écrivant avec ardeur. Il est le plus ancien des philosophes représentés ici.

Il ne nous fait nullement l'effet d'un « moine renfrogné » comme l'auraient voulu les « fervents » de sa secte, les acousmatiques. Il semble bien plutôt être du groupe des « savants », des « hérétiques » qui n'hésitent pas à mettre en plein jour leur science du nombre

⁸ Conservée au Musée d'Athènes (voir *Les Grandes Figures*, p. 45).

⁹ Eugène MÜNTZ, *Raphaël. Sa Vie, son Œuvre et son Temps*, Nouv. éd., Paris, Librairie Hachette, 1886, p. 343-344.

¹⁰ *Op. cit.*, p. 52.

et de l'harmonie; ce que montrerait le groupe de disciples attentifs à ses calculs.

Nous devons renoncer à identifier avec certitude les personnages qui l'entourent. Devant les nombreuses conjectures qui ont été tentées, on ne peut qu'en ajouter de nouvelles sans les pouvoir fonder davantage.

On reconnaît d'ordinaire Héraclite dans le « rêveur assis au premier plan et traçant négligemment des caractères sur une feuille de papyrus, tandis que ses pensées fuient ». Platon aurait donc eu raison de dire que l'auteur du $\pi\epsilon\rho\iota\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\omega\varsigma$ était emporté, lui et ses disciples avec lui, dans son propre courant¹¹, puisqu'ils meuvent même l'immobile¹². Ne méditerait-il pas alors sur le triste sort de tout sans oublier la folie des hommes, lui le mélancolique ?

Quelques critiques, tel M. D'Aspermont, croient plutôt y retrouver Parménide, absorbé, qui pèse sa pensée avant de l'écrire¹³, alors que d'autres reconnaissent Parménide dans le jeune homme tenant un livre et faisant admirer sa découverte.

Les autres personnages ne peuvent être distingués: dans le jeune homme qui tient les tables mathématiques, la divine tetractys, jusque dans le vieillard et dans l'arabe on a vu un grand nombre de philosophes: Boèce, Averrhoès l'« infidèle » et Xénocrate¹⁴.

Ce groupe d'où Héraclite était exclu dans le carton original est l'un des plus admirables du tableau tout entier.

Si de la gauche, nous passons à la droite, nous quitterons le groupe des mathématiciens et des musiciens pour nous rapprocher de celui des géomètres et des astrologues, autres sectateurs des *artes reales*, ou du *quadrivium*.

Le groupe de gauche est admirable, mais celui de droite l'est également et les plus fines nuances sont exprimées; il est le plus mouvementé et le plus beau du tableau. Nous y retrouvons les nuances que sont méditer, étudier, lire, apprendre, écouter et comprendre¹⁵. Voici comment Muntz s'exprime:

¹¹ *Théétète*, 179 c-180.

¹² *Théétète*, 181 a-b.

¹³ *Les Chambres de Raphaël*, p. 52.

¹⁴ Louis PASTOR, *op. cit.* p. 518.

¹⁵ Louis PASTOR, *op. cit.*, p. 518-519.

On ne songe même plus ici, tant la scène captive, à l'art prodigieux avec lequel le peintre a résolu les problèmes qui devaient rendre jaloux Michel-Ange lui-même. Jamais encore les difficultés et les plaisirs de l'étude n'avaient été traduits par une mimique plus juste et plus pittoresque. Les élèves ont écouté avec une attention égale la démonstration du maître, mais ils n'ont pas tous saisi avec la même rapidité. Le plus jeune, à genoux à terre, les yeux rivés sur l'ardoise, cherche encore; le second, à moitié levé, commence à comprendre. Quant au troisième, également agenouillé, le problème n'a plus de mystère pour lui, et il fait part de sa découverte au quatrième, qui a aussi trouvé de son côté la solution et qui laisse éclater sa joie¹⁶.

Si l'on recherche le nom du professeur et le nom de l'art qu'il enseigne, les critiques reconnaissent ordinairement le docteur de la géométrie, Euclide, expliquant une figure¹⁷; selon d'autres¹⁸, il serait question d'Archimède auquel Raphaël aurait donné les traits de son protecteur Bramante. Entourant le géomètre, nous trouvons le géographe Ptolémée, tenant le globe terrestre; il est ici confondu avec le roi d'Égypte, suivant les erreurs du temps. La présence de Zoroastre est un anachronisme; il soutient la sphère céleste. Les deux autres personnages seraient Sodoma, l'aide de Raphaël, puis son propre portrait.

Si avant de nous rendre au centre de la scène où tout nous convie, nous voulons découvrir le nom de l'homme couronné parcourant un volume sur la base d'une colonne, nous retombons dans l'incertitude. On a voulu y voir le groupe des grammairiens¹⁹. Est-ce afin de nous faire passer aux *artes sermocinales*, le *trivium*? puisque tout à l'heure on nous fera monter aux rhéteurs et aux dialecticiens. Nous aurons ainsi épuisé les sept arts de l'arithmétique, de la géométrie, de la musique, de l'astronomie, de la grammaire, de la rhétorique et de la dialectique pour arriver finalement à la science parfaite, la philosophie, que les arts libéraux doivent précéder et préparer. Quant à l'homme couronné, auprès de qui se tient un vieillard portant un enfant, on l'a parfois pris pour Démocrite. D'autres veulent y voir Épicure ou Plotin, qui au dire de Marsile Ficin, suivant en cela Porphyre dans sa vie de Plotin²⁰, était si beau et si juste aussi

¹⁶ Eugène MÜNTZ, *op. cit.*, p. 349.

¹⁷ Louis PASTOR, *op. cit.*, 518.

¹⁸ Eugène MÜNTZ, *op. cit.*, p. 349.

¹⁹ Louis PASTOR, *op. cit.*, p. 517.

²⁰ PORPHYRE, *Vie de Plotin* (éd. Bréhier), dans les œuvres de Plotin, vol., I, p. 12.

qu'on lui confiait les enfants pour les faire instruire et les biens de ces mêmes enfants pour les mettre entre bonnes mains. Nous préférons cependant voir Plotin dans le Philosophe de Delphes²¹. On pourrait simplement y voir une allusion à un trait de mœurs, particulier aux anciens, de conduire tout jeunes les enfants dans les écoles de philosophie afin de les habituer au silence et de diriger leurs instincts vers l'étude, ou encore à l'habitude qu'avaient les Athéniens, pratiquant déjà l'orientation professionnelle, de faire juger par les philosophes des dispositions de leurs enfants.

Au milieu de la fresque, étendu à demi nu sur une marche, nous retrouvons le bon Diogène, qui hors de son tonneau se sent à l'aise partout et n'a d'autre désir que de voir Alexandre s'ôter de son soleil. On peut voir cette rencontre du philosophe et du grand capitaine sur une sculpture antique de la Villa Albani à Rome²². Peut-être Diogène n'avait-il pas là l'homme qu'il cherchait ? la toile de Salvator Rosa (1615-1673) nous le représente bien dans son attitude de chercheur, cherchant en plein jour avec son flambeau allumé.

Gravissant les degrés du temple et promenant notre regard de gauche à droite, nous remarquerons « tout d'abord un jeune homme à moitié nu, les cheveux flottant au vent et qui accourt chargé de livres. À l'autre extrémité de la composition, un jeune homme sort en courant. Ce motif, répété aux deux extrémités de la fresque, lui donne une unité et un mouvement inimitable. L'ardeur du jeune philosophe, qui, impatient de prendre part à la dispute semble dans son enthousiasme voler et n'a pas la froideur de son voisin, le type du sophiste qui appuyé sur le mur, lui désigne le groupe placé autour de Socrate²³. » Pensons aux entretiens de Socrate avec les sophistes orgueilleux : Protagoras, Gorgias, Hippias.

À l'autre extrémité, dans ces personnages isolés, on a voulu voir une éclectique dans le jeune homme qui écrit avec précipitation ; un sceptique qui ricane, un stoïcien rempli de dédain, dans ce philosophe méditatif enveloppé dans sa toge. Qu'il doit se sentir à l'aise

²¹ Frédérick POULSEN, *Portrait d'un philosophe platonicien trouvé à Delphes*, dans *Bulletin de Correspondance hellénique*, 52 (1928), p. 245-255.

²² *Les Grandes Figures*, p. 68. Il y a aussi un très beau *Diogène* au Museo Capitolino, Roma, Sala dei Filosofi (*Alinari*, n° 11782).

²³ Eugène MÜNTZ, *op. cit.*, p. 347.

dans ce portique, cet orgueilleux sectateur de la philosophie du Portique !

Nous rapprochant cette fois, non du centre de la fresque, mais pénétrant l'idée exprimée ici par Raphaël, nous revenons à la gauche du tableau. Examinant le groupe placé aux pieds d'Apollon, nous retrouvons les dialecticiens qui entourent Socrate. Que de souvenir ce groupe ne nous rappelle-t-il pas ! Deux personnages suffiraient à nous faire méditer durant des heures et nous porteraient aux plus sublimes pensées exprimées dans l'antiquité. La rencontre de Socrate et d'Alcibiade ne nous renvoie-t-elle pas à l'*Alcibiade* de Platon ? Pouvons-nous oublier ces exhortations empreintes du véritable amour que le plus sage des hommes²⁴, selon la Pythie, adresse à ce jeune homme pour qu'il prenne soin de ce qui le constitue vraiment, pour qu'il soigne cette partie de lui-même, par laquelle il ressemble aux dieux et peut s'y unir ? Ne serait-il pas en train de lui recommander de se connaître le mieux possible et de prendre soin de son âme ? Ne lui enseignerait-il pas que l'on peut devenir beau par la vertu et la science ? L'artiste a réussi un coup de génie ! en nous donnant un Socrate laid qui ne dépare pas la beauté de la scène ! Il a pensé que la noblesse de l'expression rachèterait suffisamment l'irrégularité des traits et il n'a pas eu tort. Comme pour l'Apollon, Raphaël a utilisé pour la tête de Socrate, une vieille pierre gravée conservée à Florence.

Quant aux personnages entourant le maître de Platon, les critiques pensent reconnaître dans le vieillard portant un bonnet de fourrure, l'un de ces artisans avec qui Socrate s'entretenait si facilement, lui qui passait ses journées sur la place publique et dans les boutiques de toutes sortes. Dans le disciple reprochant leurs attaques déloyales aux sophistes qui s'avancent et semblant vouloir les écarter de son bras levé, Passavant a voulu voir Eschine, le marchand de saucisses, aux sentiments généreux, devinant en eux les futurs accusateurs du plus sage et du meilleur des hommes. Ils le feront condamner à boire la ciguë. Peut-être n'a-t-il pas tort de placer autour de Socrate encore un des hommes simples avec qui il aimait tant

²⁴ Voir la Scoliaſte d'Aristophanes sur *Nuées*, 114, éd. Didot, p. 88:

Σοφὸς Σοφοκλῆς σοφώτερος δ' εὐριπίδης
'Ανδρῶν δὲ πάντων Σωκράτης σοφώτατος

causer. Les plus simples sont donc associés aux plus grands dans cette apothéose de la science et de la vérité. C'est que la justice, la vertu de l'homme, c'est que la vérité, la pureté de l'esprit, par lesquels nous sommes semblables à la divinité, doivent être le lot de tous. À une condition toutefois, celle de se donner de toute son âme à la conquête de cette vérité, et de pratiquer la justice, en restant dans la profession que les dieux nous ont assignée.

Tous ces arts, tous ces êtres vivants, si bien décrits et illustrés par le peintre ne doivent servir que de simple ornementation pour donner le relief que méritent les deux génies que sont les fondateurs de l'Académie et du Lycée, le « divin Platon²⁵ » et le « maître de ceux qui savent ». Raphaël a bien répondu à la pensée que le poète Dante se faisait des philosophes dont notre tradition philosophique se nourrit encore, lui qui les place à la tête de tous les philosophes.

Poi ch'innalzai un poco più le ciglia,
vidi 'l maestro di color che sanno
seder tra filosofica famiglia.
Tutti lo miran, tutti onor li fanno:
quivi vid'io Socrate e Platone,
che 'nnanzi a li altri più presso li stanno;²⁶ . . .

Oui, si nous considérons la noblesse des personnages tels que l'histoire et leurs œuvres nous le font connaître, tels aussi que nous les peint ici Raphaël, les autres ne peuvent que leur servir de décor et on a parfaitement eu raison de dire qu'on ne saurait faire de philosophie sans avoir connu la philosophie de Platon et d'Aristote²⁷. On pourrait aussi donner une réponse *ad hominem* bien délicate au bon saint Jérôme qui se vantait: « . . . quotusquisque nunc Aristotelem legit? Quanti Platonis vel libros novere, vel nomen? Vix in angulos otiosis eos senes recolunt²⁸. »

Frappé de la beauté de ces deux figures, le seizième siècle a eu peine à croire qu'elles représentaient de simples mortels; il avait fini par

²⁵ Plotin, III, 5, 1.

²⁶ *La Divina Comedia*, *Inferno* IV, 131 et suiv.

²⁷ Saint ALBERT LE GRAND: « Scias quod non perficitur homo in philosophia, nisi ex scientia duarum philosophiarum Aristotelis et Platonis » (*Met.* éd. Borgnet, vol. 6 p. 113).

²⁸ *In Ep. ad Galatas*, III, 5, n° 487: P. L. 26, col. 428. On pourrait rapprocher ici ce que saint Augustin en dit: « Plato, vir sapientissimus et eruditissimus temporum suorum, qui et ita locutus, ut quæcumque diceret magna fieret, et ea locutus est, ut quomodocumque diceret, parva non fuerent » (*Contra Academicos*, III, 37, P. L. . .).

les baptiser des noms de saint Pierre et de saint Paul, comme si les deux coryphées de la philosophie antique ne méritaient pas de prendre place parmi les dieux. Raphaël a déployé ici une puissance d'assimilation qui tient vraiment du prodige²⁹.

Platon nous apparaît dans le vieillard au front bombé, à la barbe blanche. En face de cette noble figure, on comprend qu'on ait voulu en faire un saint Paul. Et si Platon se voyait, ne reviserait-il pas lui-même ses concepts sur les arts d'imitation ? Vraiment, selon la dialectique du *Banquet*, l'*École d'Athènes*, pourrait nous élever à rechercher la véritable beauté au lieu de nous tenir éloignés de la réalité. C'est qu'au lieu d'être plongés dans le plaisir grossier de la « cuisine » et de la flatterie³⁰ visant exclusivement à l'agrément, nous sommes pris d'un plaisir esthétique sauveur qui produit en nous la nostalgie de la beauté en soi, du divin. Cette vision dégraisse l'âme, et en la purifiant, en la détachant du vulgaire, la délivre. À l'imitation de Raphaël qui nous dépeint un Platon pointant le ciel de la main, alors que le pied semble se détacher du sol et que la draperie même de la robe montre un corps qui veut monter, l'âme sent le besoin de penser aux belles et bonnes choses de l'esprit. Moins primitive que la sculpture où Platon est en compagnie d'Habacuc le prophète³¹, la fresque de Raphaël ne nous montre pas moins un Platon, prophète et prédicateur de la vérité, de l'indivisible et du divin.

Son compagnon et disciple, est d'un tempérament plus réaliste. Les pieds fermes sur la terre, sa main montre elle aussi la réalité terrestre, mais l'*Ética* qu'Aristote porte en main révèle son souci de travailler sur le réel. Négligeant un peu les détails fournis par Diogène de Laërce dont il est sensé s'être servi comme source d'informations, Raphaël le reproduit avec la barbe³².

Si Platon a pu être confondu avec saint Paul, Aristote a eu l'honneur de devenir saint Pierre. Et de même que saint Pierre avait la primauté sur saint Paul, ainsi la doctrine d'Aristote, éclairée

²⁹ Eugène MÜNTZ, *op. cit.*, p. 348.

³⁰ *Gorgias* 465.

³¹ Dans la cathédrale de Sienne, par Giovanni Pisanno, vers 1290. Reproduction dans Raymond Klibanski, *The Platonic Tradition during the Middle Ages . . .* London, The Warburg Institute, 1939.

³² Diogène LAËRCE, *Vie, Doctrines et Sentences des Philosophes illustres*, Paris, Garnier, 1933, vol. 1, p. 211. Un très beau portrait d'Aristote, copie romaine d'un original grec (IV^e s.) est conservé à Vienne, Kunsthistorisches Museum (voir *Enciclopedia Cattolica Italiana* au mot *Aristote*).

par le génie de saint Thomas d'Aquin a eu la gloire unique d'être « canonisée » par l'Église et d'en devenir la philosophie officielle. Se surprendra-t-on alors des discussions de la Renaissance et des thèses formulées par de graves théologiens ? Telle celle-ci par exemple : « [Constat] Aristotelis sic fuisse Christi præcursorem in naturalibus, quemadmodum Johannes Baptista in gratuitis ³³. »

La dignité d'Aristote est donc bien transparente dans la fresque de Raphaël, mais la profondeur du penseur nous semble mieux exprimée par la sculpture antique de Palazzo Spada de Rome. Tout dans ce visage, tête appuyée sur la main droite, donne l'impression du chercheur sérieux et méditatif qui rendrait probablement plus parfaitement justice à la véritable personnalité du Stagyrite. Cette sculpture est à notre sens supérieure à l'*Aristote* du Museo Capitolino. La sculpture reproduite par Bidez ³⁴, nous donnerait la même idée que la statue du palais Spada, mais dans un Aristote vieilli, qui en lui conservant toute sa puissance de pénétration et de méditation, lui ajoute l'auréole de la sagesse propre au vieillard.

À la fin de ce court examen de l'un des plus grands chefs-d'œuvres de la Renaissance, nous pouvons dire que nous avons sous les yeux le plus magnifique temple élevé à la gloire de la philosophie. Si on a épuisé les formules de l'admiration devant l'*École d'Athènes*, nous pouvons aussi ajouter que chaque jour nous fait découvrir des beautés nouvelles.

C'est la gloire de Jules II, fondateur de Saint-Pierre de Rome, d'avoir su découvrir le génie de Raphaël, de s'en être assuré les services, non sans difficultés parfois, et cela non seulement pour sa gloire personnelle, mais à la gloire de l'Église et du Siège de Rome, à qui il désirait donner l'éclat et la renommée, qui dans le domaine de l'art aussi bien dans tous les domaines a toujours été à l'avant-garde de l'humanité.

Nos cours d'histoire de la philosophie n'auraient-ils pas aussi

³³ Edouard CHAIGNET, *Essai sur la Psychologie d'Aristote*, Paris, Hachette, [1884], p. 89. — Ce texte date du milieu du XVI^e siècle.

³⁴ BIDEZ, *Un Singulier Naufrage littéraire dans l'Antiquité. A la recherche des épaves de l'Aristote perdu*, Bruxelles, Office de Publicité, [1943].

intérêt à utiliser ces chef-d'œuvres, je pense en ce moment au *Socrate buvant la ciguë*³⁵ de Lucien David, afin de donner à nos étudiants une formation humaniste complète. Combien d'allusions intéressantes et formatrices ne pourrions-nous pas faire aussi aux auteurs classiques, qui tout en ne prenant pas le temps destiné aux cours d'histoire proprement dits, ne nuiraient en rien à la valeur scientifique et technique du cours et habitueraient les étudiants à la formation complète qu'une éducation classique devrait leur fournir !

Gaston CARRIÈRE, o.m.i.,
secrétaire de la Faculté de Philosophie.

³⁵ *Les Grandes Figures*, p. [49].

Le Centre catholique de l'Université d'Ottawa

Son idée et sa mission

À L'OCCASION DE SON QUINZIÈME ANNIVERSAIRE.

I. — L'HUMANITÉ À LA CROISÉE DES CHEMINS.

Les penseurs des siècles précédents, à la d'Alembert, Auguste Comte, Feuerbach, Marx, Plechanov, Spencer, ont préconisé la fin de la métaphysique, de la foi, de la religion d'une part, et d'autre part le triomphe des sciences naturelles sur la théologie, ainsi que l'avènement prochain d'un paradis sur terre.

Les écrivains modernes comme Friedrich Nietzsche ont solennellement déclaré: « *Gott ist tot ! Dieu est mort ! . . .* » Des individus, des partis politiques, des nations même et des États entiers ont accepté cette déclaration de Nietzsche comme un nouvel évangile, un évangile antichrétien, selon lequel l'homme moderne devrait désormais régler sa vie. Mais si Dieu est mort, s'il n'existe pas, tout est permis à l'homme, conclut l'athée moderne qui a commencé à bâtir sa vie personnelle, familiale et professionnelle sans le Christ, sans la foi, sans l'amour de Dieu et de l'homme, sans l'Église.

Le XX^e siècle nous montre déjà les conséquences funestes de l'athéisme dans tous les domaines de la vie. Le R. P. de Lubac, s.j., dans son livre intitulé *Le Drame de l'Humanisme athée*, fait ressortir les impasses dans lesquelles se trouve l'homme moderne lorsqu'il a une fois rompu les liens avec Dieu et l'Église. La rupture avec Dieu conduit inévitablement à la désintégration, à la décomposition des forces morales, intellectuelles, sociales, économiques et politiques et aboutit nécessairement aux cataclysmes, aux bouleversements et au chaos universel. L'humanité a été séduite, ensorcelée par les chants doux et captivants des « progressistes », des matérialistes, des naturalistes, des socialistes, des marxistes, des athées. Tous, ils ont prêché l'avène-

ment du paradis terrestre sur les ruines de la métaphysique, de la foi, de la religion et de l'Église. Or, il semble plutôt que les peuples déchristianisés du globe, au lieu de s'approcher du paradis terrestre, comme on l'avait prophétisé, s'approchent de la catastrophe. Le monde traverse une crise sans précédent. L'homme s'étant graduellement éloigné et détaché de Dieu, de l'Église gardienne et interprète de l'entier dépôt de la vérité divinement révélée, se trouve aujourd'hui à la grande croisée des chemins; séparé, coupé des sources de la vie surnaturelle et divine, il glisse vers le néant, vers l'abîme de l'angoisse, du désespoir, du délaissement et de la souffrance.

II. — L'IDÉE ET LA MISSION DE L'UNIVERSITÉ CATHOLIQUE.

Tout cela revient à dire que l'homme moderne naufragé a un besoin urgent de secours, d'aide, et d'abord et avant tout de l'aide *spirituelle et religieuse*. Il éprouve le manque, le besoin, la nostalgie de la *lumière*, de la lumière non seulement *naturelle* (*lumen naturale*) mais également de la lumière *surnaturelle*, c'est-à-dire de la *foi*. Il faut ouvrir à l'homme moderne les grandes perspectives métaphysiques, lui ouvrir les horizons vastes, illimités de l'idéal de la *perfection divine*, de la *sainteté*. La *raison* et la *foi*: voilà les deux sources de la lumière, l'une naturelle, l'autre surnaturelle, dont se nourrit notre âme. Si le flambeau de la lumière surnaturelle, c'est-à-dire la foi, s'éteint, l'âme humaine perd de vue les voies, la direction, les chemins qui conduisent à Dieu, source première de la vie et de tout ce qui existe. Notre raison glisse facilement vers l'erreur et s'égare, si elle n'est pas guidée, éclairée, auréolée par la foi. Voilà pourquoi l'accord, l'harmonie entre la raison et la foi, entre la lumière naturelle et la lumière surnaturelle, entre la science et la religion constituent la base et le présupposé indispensables de l'existence, du bonheur, du véritable progrès spirituel non seulement à la vie des individus mais également à la vie des familles, des classes, des partis politiques, des États, des nations, de l'humanité tout entière.

Quelle institution d'éducation, au service des individus, des familles, des peuples, peut et doit devenir la dispensatrice et de cette double lumière où la raison, d'une part, et la foi, d'autre part, s'allient, s'entr'aident et se complètent mutuellement? Une telle institution

universelle, en mesure de faire resplendir, de distribuer largement au monde la lumière naturelle et la lumière surnaturelle, ne peut être que l'*université*, l'université *catholique*. Parce que l'université catholique se trouve sous l'égide et la protection maternelle de l'Église, une, sainte, apostolique, universelle, seule gardienne de la foi et, par conséquent, institutrice suprême des peuples du monde. Rien d'étonnant alors si la naissance, le développement et l'influence énorme des universités médiévales se rattachent étroitement et indissolublement à l'œuvre éducatrice de l'Église. Il ne faut pas oublier que les premières universités d'Occident n'étaient que les foyers de la chrétienté, de cet universalisme vaste, catholique, qui a trouvé son expression dans la pensée scolastique. Voilà pourquoi l'université médiévale ou scolastique née au sein de l'Église, et distribuant largement au monde la lumière naturelle ainsi que la lumière surnaturelle est demeurée jusqu'à nos jours l'archétype de l'université catholique.

III. — L'IDÉE ET LA MISSION DU CENTRE CATHOLIQUE DE L'UNIVERSITÉ D'OTTAWA.

Comme nous l'avons déjà vu, le XX^e siècle diffère essentiellement des siècles d'autrefois: il se caractérise par la déchristianisation, la dépersonnalisation, la déshumanisation complète de l'homme. La conséquence inévitable de ce processus est l'apparition de « l'homme sans visage » de l'homme anonyme et par conséquent, la primauté des *masses*, des *foules*. L'homme rebarbarisé et même « démonisé » apparaît; il va se révolter contre tout ordre divin et ruiner la civilisation millénaire. Pour mettre en relief cette vérité, le penseur européen de marque, Ortega y Gasset a écrit un livre intitulé *La Révolte des Masses*. Hélas ! l'apparition de l'homme déchristianisé, déshumanisé ainsi que le déchaînement et la révolte des masses coïncident aujourd'hui avec le réveil de l'Asie. L'Asie bolchévisée commence à parler au monde un langage qui est loin d'être civilisé, humanitaire !

Les intellectuels des siècles précédents (il s'agit surtout du prétendu âge des « lumières ») ont séduit, ont dérouté, par diverses doctrines antichrétiennes les *masses*, les couches *populaires*. Ils y ont semé les germes du matérialisme, de l'athéisme, de l'immoralisme et ont ainsi infecté la mentalité du peuple. Aujourd'hui, les intellectuels redécouvrent la foi, redécouvrent les vertus éternelles de l'Église

catholique. Les conversions au catholicisme se suivent l'une après l'autre. Le grand retour aux sources premières de la vie recommence dans tous les continents. Hélas ! Les masses innombrables comme le sable de la mer étant déroutées, détournées et détachées, par une fausse propagande, du Roc de Pierre, se sont égarées : elles se noyent, s'enfoncent de plus en plus, dans les ténèbres de l'athéisme et de la barbarie morale. Il faut aller à leur secours le plus vite possible. Il faut dissiper les ténèbres épaisses qui s'amoncellent sur les couches populaires de chaque nation. Il faut éclairer d'une lumière nouvelle, les horizons sombres de notre siècle. Il faut faire briller sur elles, avant tout, cette double lumière à la fois naturelle et surnaturelle dont nous avons parlé, il faut leur enseigner l'harmonie de la *raison* et de la *foi*, de la *science* et de la *religion* : il faut redonner cette admirable doctrine catholique de la vie, doctrine dont la clef se trouve dans la pensée des grands maîtres scolastiques, en particulier saint Thomas d'Aquin. C'est cette lumière « évidente », vivifiante, sanctifiante qui peut seule sauver les peuples ! C'est cette lumière qui doit être répandue partout dans le monde, qui doit pénétrer toutes les couches sociales, qui doit atteindre non seulement chaque continent, chaque nation, chaque capitale mais également chaque province, chaque ville, chaque village, chaque chaumière !

De ce qui précède, il est clair que le cadre traditionnel de l'université catholique qui veut être fidèle à sa mission est devenu trop étroit ; cela veut dire que l'université catholique du XX^e siècle doit entrer au service non seulement des couches *intellectuelles* mais également des couches *populaires*. C'est justement cette tâche lourde dont a voulu se charger pour sa part, le Centre catholique de l'Université d'Ottawa.

Le Centre catholique, *université populaire, université pour les masses* : voici sa plus brève et sa plus simple définition.

Le Centre catholique de l'Université d'Ottawa peut être considéré comme une institution modèle. D'une part, son œuvre correspond strictement aux principes directeurs tracés par les grandes encycliques des papes ; d'autre part son œuvre et ses entreprises correspondent à l'esprit du XX^e siècle. Le Centre n'est que le promoteur d'un puissant mouvement spirituel, d'un mouvement qui se

répand aujourd'hui non seulement de haut en bas mais, ce qui est plus remarquable, de bas en haut. Il incorpore le grand principe de l'Action catholique: la collaboration active et dévouée des intellectuels et des couches populaires à la grande œuvre éducatrice, sanctificatrice et salvatrice de l'Église.

Le Centre catholique de l'Université d'Ottawa, école de haut savoir au service du peuple et de la catholicité, manifeste le génie créateur franco-canadien. Est-il trop osé de croire, si l'on en juge par des signes qui commencent à se manifester, que ce foyer de rayonnement international va lentement devenir une institution archétype en Occident ?

D' Petr Pavlovic IVANOV.

*Johann Sebastian Bach**

In valuing the achievement of one of the great men of the past, it is of importance that we should view his work in relation to what was before, and what came after. We should try to find out how much improvement was made on the work of his predecessors, and to what extent he influenced those who followed him. Besides this, we must, of course, investigate the qualities inherent in his work, in order that we may determine, above all, whether his achievement has any of those imperishable elements that make the work timeless in its appeal.

This three-fold approach is especially necessary in considering the accomplishments of Johann Sebastian Bach whose life-time coincided with an era in the history of music during which this art underwent the most radical changes.

The unique position Bach holds in the realm of music, his link with past and future, could not be better characterised than by the well known remark Beethoven once made about him with reference to his name which, in English translation, means 'brook'. "He should have been named 'ocean'," said Beethoven, and, in very truth, into this deep ocean flow all streams of music of the past, forming that vast reservoir from which all wells of music of the future are fed. Bach brought to perfection what was before him, and, like a miraculous spring, his music has been an inexhaustible source for all the great composers after him right up to our day. The name Bach is thus a sign-post pointing with commanding force to past and future.

Let us now, in a very brief review, follow the stream of musical development starting right at the well-springs of the music of our western world, in order that we may discover what was the heritage bequeathed to Bach by his predecessors.

* Lecture given at the Bi-Centenary Celebration of Bach's death, held at the University of Ottawa on November 12th, 1950.

Music as we know it today is the result of a gradual development that this art has undergone since the beginning of the Christian era. It is true that also the ancient civilisations had their own forms of music, and some influence on the early Christian music, coming from Greek and Hebrew sources, cannot be denied. Nevertheless, the music of antiquity was in many ways so different from that which came into being with Christianity that we may state with full justification that the music of the western world sprang from the heart of the Christian religion. The Liturgical Chant of the Catholic Church, generally known as the Gregorian Chant, conformed to the ritual of the Catholic Mass. It took its name from Pope Gregory the Great who, through his devoted efforts, gave definite shape and form to the Church ritual. Although Gregorian Chant was not harmonised, but purely medolic, all voices singing the same melody unaccompanied in the form which is known as Plainsong, it had great æsthetic appeal and was full of mystical power.

We do not know exactly when or how harmony came into being but there is evidence that around the 8th century some attempts were made to introduce harmony into Gregorian Chant. Experiments were also made from the 10th century on, to allow more liberty to the voices in Plainsong. These efforts led to the birth of Polyphony in which each voice sings an independent melody.

The music that was produced in the early stages of the polyphonic era would scarcely be appreciated by listeners today, and it was not until the 14th century that polyphony developed into a science in which the melodies were combined in a well-balanced and harmonious unity.

Meanwhile, also secular music came into its own. In the 13th century, the age of chivalry, the Troubadours and Minstrel Singers played an important part, and brought a romantic element into their art. During the centuries that followed we observe a constant growth of secular music, created and performed purely for the sake of enjoyment.

With the Renaissance, secular music reached a blossoming period in the Madrigal which was enjoyed all over Europe.

Religious polyphony was brought to unprecedented heights in the 16th century by Vittorino, Lasso, and Palestrina who wrote music mainly for voices unaccompanied, interweaving them in purest harmony.

When these three composers had passed from the scene there was a marked trend towards simplification of the complex musical forms, and with the beginning of opera the tendency was to replace the many-voiced polyphonic style by monophony, in which a single melody is supported by chords and harmony.

The purely polyphonic era thus came to an end around the year 1600, but polyphonic instrumental music was written alongside the music in the new style, and attained its finest flowering in the wonderful works of Johann Sebastian Bach.

The transition period which started around 1600 and ended after Bach's death with the introduction of the classical sonata, was marked by revolutionary changes in every musical sphere. Not only that the contrapuntal system was gradually replaced by the harmonic style, music was based on major and minor modes, instruments were greatly improved, and instrumental music developed considerably by studying the possibilities of each instrument. A number of new musical forms came into being.

Yet in spite of the ferment of changing ideas Bach persistently adhered to the older forms. He revitalised them, however, by infusing them with emotional qualities and expressive power to such an extent that he has frequently been referred to as a forerunner of the Romanticists. In fact, Bach's art confirms what Heine expressed so superbly: "Music begins where words leave off." All moods of the human heart are to be found in his music. The noble and intellectual Bach had also his moments of tenderness and gaiety, but, above all, he was imbued with a deep spiritual devotion and serenity, and his music rises to Heaven like a fervent prayer. Already in his youth the Bible was his constant companion, and, by the time he was twenty he had firmly resolved to dedicate himself and his music to the service of God.

In spite of the fact that Bach also wrote secular music, his inner basis was always religion and nearness of God. Bach knew only

one tempo, the dynamics resulting from the regular pulse-beat of the devout believer whose soul is in complete harmony with God. Thus Bach's music makes us feel that there is a realm beyond the comprehension of our senses, but open, none the less to human experience. It is this spiritual power in Bach's music of which Goethe spoke when he said: "We read through it more deeply into the great open secret."

* * *

The fugue, probably the result of the untiring experiments of medieval monks, was the musical form best suited to Bach's genius, for it was here that he could most skilfully employ his mastery as a musical architect. Thus we find fugal structure in some way introduced in almost all his compositions, and in his *Art of Fugue* he bequeathed to posterity the most comprehensive text-book on the principles and technique of his musical form. It is well to remember that in the fugue each voice in turn takes up the original theme, and projects it through the perpetually moving structure, somehow reminding us of the 16th century Madrigal. The great complexity of the fugue, which is not always sufficiently appreciated by the average listener, led to the humorous definition: "A fugue is a piece of music where one voice flees from the rest, and the audience from them all."

Albert Schweitzer, the greatest living exponent of Bach's music, has paid tribute to the astounding dexterity with which Bach interwove the lines of his melodies. "We do not know which to wonder at most", says Schweitzer, "that all these combinations could be devised by one mind, or that, in spite of the ingenuity of it all, the parts always flow along as naturally and freely as if the way were not prescribed for them by this or that purely technical necessity."

And, in fact, there is no exaggeration in the statement that never before or after Bach has a composer given to the fugue more logic, subtlety and variety, or more expression and emotion.

This must be born in mind when we hear Bach referred to as "the mathematician among musicians", a title which might easily create the impression that it was only highly technical skill which Bach had to offer in his complicated compositions. Music came to

Bach as easily as his own mother-tongue, and, in very truth, it was for him a language, a means of poetic expression. What others had to acquire by patient endeavor and a rigid adherence to rules, Bach felt intuitively, for the eternal musical laws were part and parcel of his whole nature.

* * *

The spiritual atmosphere in which Bach grew up was strongly influenced by the German Chorale, and it is therefore only natural that this form of sacred music made a profound impression upon him. Already at an early age he composed Chorales of the greatest maturity, and it was a Chorale that he dictated as his last work from his death-bed. Altogether he composed some 400 of these.

The Cantata which, owing to its great variety, perhaps best reflects the wide range of Bach's expressive power, is a direct outgrowth of the Chorale. Although also used in secular music, the great majority of Cantatas were written for the church service. Based on a biblical or religious text, these were of a contemplative, mystical, or dramatic nature, and were arranged for soloists, chorus, and orchestra, usually supported by the organ.

Bach is said to have written about 300 Cantatas. Almost 200 of them are still preserved, and in them he revealed his deep insight into human nature, and his great sense of the picturesque. Superb are his portrayals of the Bible characters, and, in his tone-paintings of Biblical scenes he succeeds in presenting a definite picture to the mind of the listener. Thus in his Cantatas Bach translated the Bible into the universal language of music.

In discussing Bach as a composer for the church, I would now like to turn to his monumental achievements, — his Passion music and his B Minor Mass.

To find the origin of the Passion music we have to go back to the 4th century when, in the course of the Easter celebration, the story of the Passion and Death of Jesus was re-told in church.

It is believed that Bach actually wrote five Passion settings, but only the St. John and the St. Matthew Passion have been preserved.

The St. John Passion is rarely heard, but the tremendous drama of the St. Matthew Passion will certainly be known to everyone from its yearly performances at Easter-time.

In this great work Bach achieved a most beautiful effect by giving an orchestral accompaniment of the greatest solemnity to the words of Christ, whereas the other voices are merely supported by the bass, the harmony being left to the discretion of the harpsichord player or organist.

This device strongly emphasises Christ's words, and, at the same time, it brings about a constant change of tone-colour.

The eloquence and emotional power, not only of the airs and choruses, but also of the recitatives, strike every hearer.

It is no exaggeration to say that the music, in many instances, conveys a more eloquent impression than the words it accompanies; it is indeed perfection of utterance. Only a mind as contemplative and devout as that of Bach could have conceived a work of such spiritual depth. In Parry's words "The St. Matthew Passion is the richest and noblest example of devotional music in existence."

The other peak in Bach's creations, the great "Mass in B Minor", ranks with Palestrina's "Missa Papæ Marcelli", and Beethoven's "Missa Solemnis" as one of the three greatest Masses ever composed.

A colossal musical edifice, supported by the massive columns of its choruses, it is overpowering in its magnitude. From the opening "Kyrie" to the final "Dona nobis pacem" we listen in rapture, marvelling at the beauty of its melodies, and the richness of sound. In religious exaltation Bach seems in this work to storm the very gates of Heaven, and when, after the gradual rising of the voices we hear the trumpets in their highest register, their sound seems to rise upward to the Throne of God.

Long after the last note of this sublime music has died away its spiritual power remains with us. Here music fulfils its highest mission.

* * *

In associating Bach primarily with church music we must by no means underrate his position as a composer of secular music.

Here we have in the first line to consider his delightful Orchestral Suites, and the wonderful Concertos with their variety of solo instruments, especially the very popular Brandenburg Concertos.

In the Orchestral Suites we are introduced to early 18th century dance music, each of the Suites consisting of a number of national dances which are characteristic of the countries of their origin.

The Allemande has the serious character of the German, the Courante reflects the ardent temperament of the Italian, the more earnest measure of the Sarabande typifies the dignified gait of the Spaniard, the Gigue portrays the jolly Englishman, and the Minuet represents the refined culture of the French.

Dance rhythms were so highly favoured in Bach's days that he introduced them also in some of his Brandenburg Concertos. These six concertos which Bach was commissioned to write for a young prince, the Markgraf of Brandenburg, show Bach as a master of orchestration. The way he contrasted in them the solo instruments with the accompanying string orchestra, and the boldness of his harmonious colouring are regarded as quite extraordinary, even in our day. — After the Markgraf's death his music collection was offered for sale, and the wonderful Brandenburg Concertos were sold at ten cents each, without even any reference to their composer's name.

* * *

Now that we have concluded this brief survey on Bach's principal orchestral works, it might seem fitting to say a few words on his achievement as a pioneer in the manipulation of the orchestra.

I already touched upon this sphere of his art when referring to the daring with which he employed the instruments in his Brandenburg Concertos. But, in order to fully appreciate his mastery in orchestration we have to take into account how undeveloped the orchestra was in his day, when there were no fixed rules concerning the number and grouping of instruments as in the modern orchestra, and the selection of instruments made for a certain piece of music was adhered to throughout the movement, wind instruments being employed only to alternate with the remaining body of the orchestra. Tone-colour was thus, of course, restricted to the intensity of light

and shade, and the effect of a piece of music was more like that of a picture in monochrome.

What Bach attempted to do was to make the string and wind instruments interpenetrate, just as he interwove the voices in his musical patterns. How well he achieved this aim has perhaps not been fully realised even yet, and Bach's art of orchestration still offers a wide field for research.

* * *

In the realm of instrumental music we are indebted to Bach for innumerable masterpieces for wind, string, and keyboard instruments.

There is no need to emphasise Bach's supremacy as a composer of organ music. His great preludes and fugues, variations on Chorales, Toccatas, and Fantasias reveal an inexhaustible power of invention, and a most fertile imagination which have claimed the admiration of all his successors.

Equally outstanding are his compositions for clavichord or piano, in particular, his "Well-tempered Clavichord" with its 48 preludes and fugues in all the major and minor keys. With this pioneer work Bach not only considerably advanced the establishment of the 12 semi-tonal scale, now universally adopted, but he placed in the hands of musicians a unique text-book for the study of harmony and counterpoint, and the acquiring of technical skill. However, we completely forget the instructive value of these compositions in the presence of their lofty style and æsthetic appeal.

One field of Bach's art that was never disputed even by his most unsympathetic contemporaries was that of the virtuoso. Those who were privileged to hear him perform referred to him as the "Prince of Clavier and Organ-players". For hours at a time he would improvise on a single theme until he had exhausted all its possibilities.

Small wonder that King Frederick the Great, himself a musician of reputation, was anxious for an opportunity to put Bach's abilities to the test. As an outcome of his visit to the king we possess "The Musical Offering", that masterpiece of contrapuntal technique in which

he elaborately improvised on a single theme given to him by the king as a test-piece.

* * *

In this brief review I have only been able to bend down a few of the boughs on the "golden tree" of Bach's art, in order that we might have a closer view of its ripest fruits. It is, of course, quite impossible to estimate the exact number of Bach's compositions, for it is known that many were lost or destroyed. Nevertheless, what was saved of his imperishable music was sufficient to fill no less than 60 volumes. This tremendous output reflects the great assiduity with which he brought to paper the wealth of his thoughts, — thoughts that so often reached the supreme heights of noble inspiration.

Yet, despite his pre-eminence, Bach was a man of exceptional modesty. When asked the secret of his mastery he merely replied: "I worked hard. If you are equally industrious, you will be equally successful." A remark which in no way takes into account his own unique genius.

This would seem to confirm Edison's oft-quoted utterance: "Genius consists of 1% inspiration, and 99% perspiration!"

With Bach's death his compositions soon fell into oblivion and his name was only remembered as that of a great organ virtuoso. Even his sons did not have the right understanding for the art of their father, and the attitude of the succeeding generation towards Bach's music is perhaps best summed up in the not too respectful nick-name which Karl Philipp Emanuel gave to his father, referring to him as "the old Peruque". But, after all, Bach himself had not known his own worth.

A new era had come into being. Rationalism was undermining the world picture which is so well reflected in the works of Bach. The "Retournons à la Nature" of Rousseau, the desire for simplicity and naturalness led, as in poetry, so also in music to new forms of expression. The 'gallant' style dominated all artistic utterance, and made Bach's artistically constructed works appear as artificial elaboration. Many of his manuscripts disappeared, and only a part of them was discovered later. We are told that one of Bach's

manuscripts was found among wrapping papers in a grocer's shop in St. Petersburg.

But what more proof do we need for the lack of recognition among his contemporaries than the fact that they did not even consider it necessary to mark his grave. One hundred and fifty years had to pass by before his coffin was discovered, and a worthy burial place given to him. It was mere chance that brought Bach's genius to remembrance and recognition.

Van Swieten, a great music lover who, in the 1770's was Imperial Austrian Ambassador at the Prussian Court, was directed to Bach's towering significance by King Frederick the II who must have recalled Bach's wonderful improvisations on the occasion of his visit to the Court. Van Swieten was able to procure some of Bach's works and, in the Van Swieten family home, concerts became a regular feature every Sunday. It was at one of these gatherings that Mozart became acquainted with Bach's compositions, and he lost no time in occupying himself intensively with their study. He arranged as Trios and Quartets for Strings several fugues from the "Well-tempered Clavichord" to be performed at Van Swieten's chamber music concerts, and also Mozart's own work soon reflected the contact he had made with Bach's world. It was this contact that led to that wonderful deepening of conception and the superb way in which he worked out the accompanying voices, a feature which we so much admire in Mozart's music.

It was similar with Beethoven who was, likewise, an ardent admirer of Bach's art, and who over and over again derived delight and inspiration from his great predecessor. The elaborate contrapuntal devices which Beethoven introduced in the sonatas and quartets of his third period show unmistakably the influence of Bach.

But, to the great public of the 18th century Bach remained unknown, and only the 19th century was to bring about a change. The merit of the re-awakening belongs to Johann Nicholas Forkel who, with his first biography of Bach, — published in 1802 — aroused the attention of a wide public; now also the Cantatas and Passions found deserved recognition. Zelter, the clergyman composer, produced in Berlin numerous works by Bach, and also interested Goethe in

the master's art. The culmination of the Bach renaissance was brought about in 1829 when Mendelssohn performed the St. Matthew Passion which had been completely forgotten for decades. It was exactly one hundred years after its first performance.

Also in the Romantic period Bach's music played a leading rôle. Mendelssohn's passionate devotion to Bach's work is well known. His great oratorios were noticeably influenced by him, and also Schumann owed a great deal to him. Schumann's high regard for the old master was reflected in his remark: "What religion owes to its founder music owes to Bach."

Of course Romanticism saw Bach's art entirely from its own angle, stressing above all the poetry in his music. Bach's fugues appeared to Schumann as musical character pieces of the highest type, partly as real poetic images.

However, although Schumann's intense study was directed mainly to the poetic element in Bach's music, it provided him with a more adequate foundation in the theory and application of counterpoint.

Also many passages in Chopin's piano works resulted from his experiencing Bach with the ear of a Romanticist.

The way Brahms approached Bach was much more immediate for he did not see him through the magic mirror of Romanticism. In his choral works and organ music, and still more in the contrapuntal shaping of his compositions one can sense a deep affinity with Bach. One need only think of the gigantic fugue in his "Variations on a Theme by Haydn".

Richard Wagner, who called Bach "the most stupendous miracle in all music", would hardly have written his wonderful "Meister-singer" overture without the thorough study he had made of Bach's compositions.

And also present day composers, striving to find musical expression for the deep experiences of the soul, are greatly indebted to Bach, in whom this ideal found its most complete realisation.

Thus Bach's work has remained alive to this very day, not only giving over and over again delight and enjoyment to thousands, his music has furnished for two hundred years new inspiration to composers for their own creations, and it is significant that the study

of Bach and his influence never led to the abandonment of the individual artistic personality, but that, on the contrary, it made possible its purest development.

* * *

While the interest in Bach among concert-goers is constantly growing, there are, even among music-lovers, many who still cannot find anything great in his art. Some are perhaps missing the sweetness of the Italian aria, others the bewitching sonority of Wagner's orchestra. For them Bach's music seems to be too simple and, at the same time too complicated. Failing to penetrate the outer garb of form, they are unable to discover that which lies at the heart of his music, and they dismiss it, forgetting that a man only receives what he is willing to receive.

True, the old forms may sound obsolete to the modern ear, but let us not miss those qualities which make Bach's work so outstanding, and so enduring.

Did not Shakespeare speak in a language which, in spite of all its unrivalled beauty, belongs to a bygone age? Yet even today his plays move us to the very depths, for in them he speaks to us in terms of our own thoughts and feelings. No matter how much the ways of expression may change, the soul of man remains the same throughout the ages.

Goethe once compared poetry with the stained glass windows of a church. They appear dark to the casual observer who only looks at them from the outside, but when you enter the church and look at the same windows against the sun, their whole beauty unfolds itself.

This simile might also be applied to the other arts. We have to penetrate them in order to enjoy them fully, and the greater our effort, the greater our reward.

The difficulties are by no means insurmountable. There is no "Iron Curtain" barring us from the realm of beauty. In developing our perceptive powers we also gradually acquire a taste for the finer things, and thereby enrich our inner life.

In his *Æsthetic Criticism* George Edward Woodberry has said: "What happens to you when you begin to see, — really to see, — pictures, for example? It is not that a new object has come within

the range of your vision, but that a new power of seeing has arisen in your eye, and through this power a new world has opened before you. We have to discover the faculties of the soul that have slept unknown and unused, and to apply them in realising the joy of life that is within."

This inspiring quotation prompts us to realise that a new world opens also for the one who begins to listen actively, for, as we have come to acknowledge that the beauty of the visible is in the eye of the beholder, so in music, beauty is in the ear of the listener.

And therefore I would say to those who have, so far, failed to enter into Bach's great art: Approach him with a receptive and unprejudiced mind. Throw open the windows of your soul for the fascinating experience of discovery. The veils will fall, and a world of beauty will be within your grasp.

He who gives an attentive and sympathetic ear to Bach's music will never fail to find in it a source of inspiration and enjoyment.

Paul FREED,

Professor in the Faculty of Arts.

Les Français en Nouvelle-Zélande

C'est exactement au bout du monde, dans une harmonie de ciel, d'eau et d'indécise lumière, que se niche Akaroa, entre des pentes boisées, sur la rive d'un hâvre profond et découpé de la presqu'île de Banks à l'est de l'île sud de la Nouvelle-Zélande. Ce n'est guère qu'un simple bourg, pas plus important que beaucoup d'autres au long des côtes de la province de Canterbury, mais dont le passé jouit d'une place singulière dans la calme histoire de la paisible « old New-Zealand ».

Entre les hauteurs une mer calme, à peine ridée, baigne les collines et vient caresser les baies: le Grand Carénage, la Baie Française, French Farm Bay ou Paka Ariki Bay. Les maisons d'Akaroa s'appuient à l'une de ces collines, le Mont-Bossu, et, de l'autre côté, s'abrite un vieux cimetière, un enclos envahi d'herbes folles et de fleurs que Gavarni ou Deveria eussent crayonné pour un almanach.

Et sur les tombes, de grands arbres comme celui de Jessé dans les vieilles miniatures, bruissent à la brise de mer. L'océan, les arbres, le vent et quelques pierres aux noms français: voilà le cadre où achèvent aujourd'hui de disparaître les dernières traces de la colonisation entreprise par les Français sous Louis-Philippe.

Colonisation, c'est peut-être beaucoup dire — puisque le nombre des Français ne fut jamais, à l'origine, très supérieur à une centaine, — mais comment qualifier autrement l'entreprise d'une poignée de pionniers qui faillirent donner à leur pays la Nouvelle-Zélande ?

* * *

Aux alentours de 1840 le Pacifique devenait, si l'on peut dire, à la mode. Les efforts des missions catholiques et protestantes, protégées celles-ci par l'Angleterre et celles-là par la France, s'y multi-

pliaient de jour en jour. La recherche d'escales et de points de relâche où établir des dépôts de charbon portaient les grandes puissances à y développer leurs entreprises. Enfin si, en général, peu d'îles avaient été déjà prises en possession, et si la colonisation réelle n'était qu'à ses débuts, même en Australie où l'or n'avait pas encore attiré de grandes masses d'immigrants, bien des intérêts européens commençaient à se tourner vers les antipodes et leurs richesses insoupçonnées encore.

La Nouvelle-Zélande, pour sa part, offrait un magnifique champ d'expansion. Peuplées seulement de tribus clairsemées de Maoris et relativement vide d'hommes, jouissant d'un climat sain, et embellies par le prestige de l'inconnu et la poésie du lointain, ses îles avaient déjà, de manière épisodique, attiré l'attention du ministère de la Marine, qui n'eût pas été fâché, si l'occasion s'en présentait, d'en faire une colonie française catholique, comme contrepoids à l'Australie, britannique et protestante, en cette partie du Pacifique. Mais alors ce ne sont encore que projets vagues et inconsistants et, dans les bureaux, on les considère plus volontiers comme de belles chimères que comme des plans d'action.

Pourtant, en dehors des missions, des Français mi-commerçants, mi-aventuriers avaient déjà pénétré dans l'intérieur. Les équipages des navires baleiniers français parlaient des plaines qu'ils avaient entrevues, de la relative placidité des Maoris et surtout de la douceur du climat. Et ce furent les équipées de Thierry et de La Ville d'Avray qui, chacun pour son compte, prétendirent avoir été couronnés ou proclamés souverains de l'île par les indigènes. Ce qu'il y avait de consistant dans les aventures de ces hommes et dans leurs affirmations, il est impossible de le préciser et cela ne tirerait pas à conséquence si, en dépit de leur peu de retentissement, elles n'avaient créé un précédent, attiré davantage l'attention des pêcheurs de baleines français vers les éventuelles richesses de l'intérieur et enfin n'avaient incité un troisième homme, d'esprit plus positif et jouissant d'une certaine influence, le capitaine Jean Langlois, à tenter lui aussi l'aventure.

Et c'est ainsi que cet officier, commandant le baleinier *Cachalot*, conçut l'idée d'un établissement français dans la péninsule de Banks

où, en 1838, il acheta des indigènes maoris, pour la somme de six mille francs or, ce qu'il considéra comme un titre à la possession de la péninsule tout entière. Le droit ainsi acquis était sans doute bien vague et des plus incertains. Mais Langlois n'hésita pas: il fallait partir en France et s'y assurer des moyens nécessaires à la colonisation de cette péninsule, qui ne serait qu'un commencement. Il repartit donc.

De retour en France, le capitaine Langlois sut promptement y obtenir des appuis: il intéressa à ses projets non seulement le ministre de la Marine, l'amiral Duperré, mais aussi le duc Decazes et le marquis de Las Marismas Aguado; il put de la sorte fonder la Compagnie Nanto-Bordelaise, assez hasardeuse entreprise commerciale, qui se proposait « d'établir des colonies françaises en Nouvelle-Zélande en commençant par un établissement dans la péninsule de Banks ».

Le recrutement des colons, entrepris par la Compagnie, fut relativement facile. Attirés par la promesse de vivres gratuits pendant 17 mois, à partir du commencement du voyage, et de cinq acres de terre dans le lieu d'établissement, un nombre assez élevé de candidats se présenta. On dut en éliminer. Et ce furent finalement 63 futurs colons — hommes, femmes et enfants — qui firent voile de Rochefort sur le baleinier de 501 tonnes *Comte de Paris*, le 31 mars 1840. Ils étaient précédés par *l'Aube*, corvette de 32 canons, qui sous les ordres du capitaine Lavaud avait levé l'ancre de Brest le 19 février. La participation de ce bâtiment à l'expédition lui donnait un caractère officiel. Langlois commandait le *Comte de Paris*.

Après une traversée sans encombre, *l'Aube* arriva dans la Baie des Îles le 10 juin 1840. Mais — légende ou réalité ? — comme plus tard dans l'occupation de Perim, sous le Second Empire, l'indiscrétion d'un officier français, qui révéla au cours d'une escale à la femme d'un officier de marine britannique le but de l'entreprise, fut peut-être à l'origine des faits qu'apprit l'équipage de *l'Aube* dès son arrivée: les Anglais avaient de justesse devancé les navires français et, par le traité de Waitangi, la souveraineté britannique était proclamée sur toutes les îles de la Nouvelle-Zélande. Il avait manqué à la France un Wakefield pour intéresser largement l'opinion aux entreprises australes.

Lavaud, qui était un homme intelligent et réaliste autant que flegmatique, entreprit aussitôt des négociations avec le nouveau gouverneur Hobson. Il était certes peu disposé à accepter volontiers de se soumettre à son autorité. Mais en l'absence de toute reconnaissance de la souveraineté britannique par le gouvernement français comme de toute instruction de Paris, il entendait aussi ne rien faire qui put amener la France à un conflit avec la Grande-Bretagne. Évitant aussi soigneusement tout geste de sa part équivalant en quelque manière à une reconnaissance du traité de Waitangi et toute attitude trop fanfaronne, propre à conduire par la suite à une reculade humiliante, il sut mener assez bien les négociations pour obtenir d'Hobson un consentement tacite à l'établissement des passagers du *Comte de Paris* à Akaroa.

Quant au gouverneur, il expédia vers Akaroa le *H.M.S. Britomart*, un sloop de dix canons, qui transportait deux magistrats chargés par Hobson d'établir un tribunal équivalent à la fois à notre justice de paix et au tribunal de première instance, et, d'autre part, de hisser le drapeau britannique à Akaroa. Le *Britomart* y parvint le 10 août et, le 11, l'Union Jack était hissé sur Green's Point. Un tribunal fut érigé et, plus tard, la cérémonie du lever des couleurs fut répétée en quatre autres points de la côte: on le voit, Hobson tenait à bien affirmer les droits de l'Angleterre. Mais Lavaud ne devait lui donner aucun engagement sur cette question — il ne pouvait d'ailleurs le faire, — se tenant prêt à accueillir la reconnaissance du fait accompli par le gouvernement français ou, au contraire, à revendiquer les droits de la France. Et tant qu'il n'eut pas reçu d'instructions il affecta de tenir la présence des Anglais en Nouvelle-Zélande pour aussi aléatoire que la sienne.

L'Aube avait mouillé le 15 devant Akaroa, suivie le 17 par le *Comte de Paris*. À peine Lavaud avait-il mis le pied sur la terre ferme qu'il comprit combien était illusoire aux yeux des indigènes le titre de possession de Langlois sur la péninsule. Il ordonna donc à Langlois de conclure avec eux un nouveau contrat et d'obtenir suffisamment de terrain pour établir les nouveaux arrivants. Il en fut fait ainsi, les titres de propriété devant être par la suite revus et

mis en accord avec les nouvelles lois britanniques quand elles furent mises en application dans le pays.

Un incident grave eut lieu lorsque Stanley, le capitaine du *Britomart*, découvrit que le *Comte de Paris* transportait dans sa cargaison plusieurs canons à boulets de dix livres. Il fit des remontrances. « Ces canons sont destinés aux fortifications que nous nous proposons d'élever, répondit Langlois avec une certaine forfanterie, et nous sommes bien déterminés à mener ce projet à bonne fin, quoique en puisse dire M. Stanley . . . » Lavaud craignant un éclat de la part du capitaine anglais ou de celle du bouillant Langlois, donna ordre à ce dernier de faire transporter les canons dans son propre navire.

Cependant l'administration de la colonie s'organisait peu à peu et allait aboutir à une situation à peu près unique dans les annales du droit international. Le 21 août avait été nommé magistrat résident M. Robinson, arrivé à Akaroa par le *Britomart*. Lavaud avait approuvé cette nomination et convenu de fournir assistance armée pour soutenir la loi. Il avait même été entendu que *l'Aube* servirait de prison, si besoin était. Robinson reçut le gîte et le couvert à bord du bâtiment français, jusqu'à ce qu'une habitation lui eut été construite. Mais Lavaud — qui aidait les autorités britanniques à maintenir la loi et l'ordre — exerçait, selon le Code, l'autorité sur les colons français établis en de petites fermes sur le sol britannique. Tout en déniaut au gouverneur et à ses représentants, dont il se considérait comme l'égal et le conseiller, au besoin comme l'allié, le droit d'intervenir directement auprès des Français, sans passer par son intermédiaire, et de rendre des arrêts contraires aux lois françaises. Il fallait bien s'adapter et prendre la situation telle qu'elle était . . . Quant à l'organisation intérieure, il n'admettait évidemment aucune directive de leur part.

Cet étrange état de choses se maintint à la satisfaction des deux parties jusqu'en septembre 1841. Hobson voulut alors visiter l'établissement avec l'intention de hisser lui-même à nouveau l'Union Jack et de bien manifester à Akaroa son autorité de gouverneur. Lavaud s'attendait à son arrivée et, sur sa demande, Hobson consentit à ne pas faire flotter provisoirement le pavillon britannique « parce que

cela aurait détruit l'autorité que M. le capitaine Lavaud avait sur les résidents français et aurait probablement alarmé les simples fermiers qui formaient la grande masse des immigrants ». Le gouverneur permit donc à l'autorité existante de poursuivre son activité jusqu'à ce que Lavaud reçoive de son gouvernement l'annonce de la reconnaissance par la France de la souveraineté britannique.

Celle-ci cependant tardait à venir. En janvier 1843, au contraire, on vit paraître à l'horizon un bâtiment français, la corvette *Le Rhin*, commandée par le capitaine Bérard chargé de porter appui à Lavaud. Le nouveau gouverneur, Shortland, successeur d'Hobson, s'en alarma et il décida de mettre un terme à la situation qui régnait à Akaroa. Malgré les protestations du capitaine Bérard, Robinson reçut l'ordre de hisser les couleurs sur l'établissement français lui-même et d'appliquer dès lors les douanes et toutes les lois de l'administration anglaise.

Peu après d'ailleurs le gouvernement français reconnut le traité de Waitangi et donna aux colons français le choix : rester à Akaroa ou être transporté à Tahiti. La plupart préférèrent la première solution et quelques-uns seulement partirent. Ainsi devenus sujets britanniques, les colons français n'en continuèrent pas moins à parler leur langue et à développer leur établissement. Longtemps encore Akaroa demeura un village français. On défriche, on plante ; comme dans le « Robinson suisse », on baptise les caps, les promontoires et les baies : toute la terminologie locale est demeurée encore française aujourd'hui et, avec les noms français que l'on rencontre encore dans la population, c'est, avec aussi les noms de rues et le vieux cimetière, la seule chose qui soit restée du rêve irréalisé du capitaine Langlois.

De nouveaux immigrants français arrivèrent en 1850. Mais il était trop tard. Ils purent encore développer la prospérité d'Akaroa, qui devint florissante, ils ne purent devant le nombre résister à l'assimilation presque complète. Pourtant la pente des toits, l'allure des maisons et leur disposition intérieure sont demeurées françaises et dans ce petit coin du plus britannique — et peut-être du plus attachant — des Dominions, il se trouve, aujourd'hui encore, des hommes ne sachant presque rien de la France, sinon qu'elle est très lointaine, pour rappeler qu'ils doivent l'origine de leur village et leur nom

à ce pays dont ils parlent souvent — sans même s'en rappeler la langue et dont ils pratiquent encore la religion catholique, au sein d'une majorité protestante.

Et dans cette aventure l'histoire laisse une place à l'anecdote. L'un des organisateurs de l'expédition, M. de Malmanche, avait amené avec lui sa jeune femme qui, assure-t-on, était des plus jolies. Marie-Joséphine de Malmanche, ainsi s'appelait-elle, était arrivée âgée de 17 ans à Akaroa. Son mariage en France avait eu pour suite le voyage vers le Pacifique sud où elle demeura jusqu'à sa mort, après avoir débarqué, comme on allait à Rambouillet, en robes claires à grands volants, ou comme on part à la conquête d'un royaume nouveau. Son fils fut le premier Français né en Nouvelle-Zélande; mais il mourut. Ses premiers émerveillements disparurent et son visage « un peu enfantin et d'une expression toujours étonnée » devint plus grave et sa voix moins chantante.

La pauvre s'ennuyait. Être femme, être jeune et jolie, mais n'avoir en fait pour compagne que la solitude et pour compagnon un homme qui ne rêvait que voyages et expéditions, ce fut assez pour porter Marie-Joséphine à une perpétuelle interrogation du lendemain. Et comme Emma dans sa province, bien que M. de Malmanche ne fut pas un Bovary ni elle-même gémissante ou rêveuse à l'excès, elle songeait dans son île à je ne sais quel Rodolphe qui ne viendrait jamais, écrivait, écrivait — des souvenirs, des impressions, des regrets ou des lettres à des correspondants imaginaires — et se plaisait à espérer un sort meilleur avec la certitude qu'elle se repaissait d'une chimère.

Puis les années passent. Les séduisants officiers du *Rhin* s'éloignent en 1846 sur leur corvette, remplacée par *La Seine*, qui vient de loin en loin croiser devant Akaroa. Les navires baleiniers français se font de plus en plus rares, en raison de l'épuisement des lieux de pêche. M. de Malmanche meurt: les beaux rêves sont enfuis, mort le beau capitaine, fanés les falbalas. Il ne reste qu'une femme seule, sa jeunesse et ses illusions perdues, mais aussi avec ses obligations envers un noble nom.

Retirée sur une colline, Madame de Malmanche y cultivait ses souvenirs et ses fleurs en compagnie d'une vieille domestique, venue

Dieu sait pourquoi — faire voleter sa coiffe bretonne aux souffles du Pacifique. Elle parlait peu, elle était ailleurs. Jamais elle ne sut ou ne voulut s'exprimer en anglais et alors que presque tous les Français avaient disparu autour d'elle, morts ou noyés dans la masse anglo-irlandaise, on la connaissait seulement dans la région comme la « French old lady ». Un jour enfin, elle ferma les yeux et on l'emmena reposer dans le calme enclos du Mont-Bossu, où son nom, parmi les « regrets éternels » et des inscriptions analogues sur les autres tombes, vint s'inscrire sur une simple pierre. Bernardin de Saint-Pierre eût versé des larmes sur elle . . .

Aujourd'hui les dépliants touristiques rappellent en trois mots l'équipée qui eût pu donner à un Malmanche, à un Lavaud ou à un Langlois cette renommée qui s'attache aux noms de La Salle ou de Champlain et dont le cadre a si peu changé. On vient à Akaroa en excursion de Christ-Church, les beaux jours, par bateau. Alors les pentes s'animent, des groupes en toilettes claires les gravissent, le recueillement s'y colore des rumeurs qui montent du silence. Et l'oubli descend peu à peu, avec l'ombre, sur cette terre où la France est si discrètement présente derrière quelques vieilles pierres rustiques, sur lesquelles vient peut-être errer l'ombre dépaycée d'une jeune femme . . .

Hervé LAVENIR.

De la préférence latérale chez l'homme

(Suite)

V. — LES IMPLICATIONS PSYCHOLOGIQUES DE LA SÉNESTRALITÉ.

INTRODUCTION.

Le tableau que nous avons brossé jusqu'ici dépeint l'adulte humain généralement obliqué vers la droite dans l'exercice de ses aptitudes, avec des pivotements sporadiques vers la gauche ou même des redressements occasionnels vers l'avant. Les éléments de ce tableau d'asymétrie: fréquence, mesure, interrelations corporelles, origine et développement, constituent un fond de connaissances que nous ne pouvions pas nous dispenser d'acquérir. Il me tarde maintenant d'aborder, dans une dernière étude, l'aspect moins théorique du problème, l'ensemble des questions pratiques qui ont dû mijoter dans l'esprit du lecteur depuis le début de cette étude. Pour fixer les idées, disons que nous parlerons maintenant des implications psychologiques de la sénestralité.

Comprenons-nous bien. Nous allons nous demander si le fait d'être gaucher entraîne des conséquences, sinon nécessaires, du moins habituelles, sur d'autres traits de notre personnalité.

Depuis les jours héroïques de la typologie, quand toute la psychologie individuelle de Jean-Pierre se condensait, *totum et solum*, en un des indestructibles « tempéraments » de Galien, le profane est enclin à imprégner de symbolisme mystique toute singularité de son organisme. C'est ainsi qu'il croit trahir l'intimité de son être le plus profond en exhibant au grand public sa fiche signalétique qui est, selon sa superstition à lui, ou bien une oreille de Darwin, ou bien une tonsure naturelle prématurée, ou bien une mâchoire prognathe, ou bien une tache sur l'ongle, etc. Il est tout naturel que la primauté de la gauche prenne la valeur d'un signe cabalistique dans

les croyances populaires. Le nom même de « mancinisme » que certains ouvrages techniques donnent parfois à la sénestralité montre, par son étymologie, que son créateur, probablement conforme en cela à l'attitude générale, considérait le gaucher comme un estropié de constitution, comme une sorte de manchot fonctionnel. En réalité, la préférence pour la gauche a-t-elle toutes les significations biologiques qu'on lui a prêtées dans le passé ?

Nous n'aurons pas la naïveté de vouloir sonder le bien-fondé de certains rapprochements saugrenus. En guise de détente après un travail sérieux, vous pourriez consulter l'ouvrage de Wile (1934) qui disserte de ces choses. Il consacre un chapitre entier, le septième, à discuter la conception universelle d'une relation entre la dextralité et la bonne fortune dans la vie. Au chapitre huitième, il glose sur la relation entre la latéralité et les pratiques de la magie. Et au chapitre neuvième, il épilogue sur les significations implicitement reconnues aux préférences de la main dans certaines pratiques et croyances religieuses. Dans un ordre d'idées un peu différent, vous pourriez suivre Koch (1933) dans ses considérations sur les liaisons possibles entre la latéralité manuelle et le choix des matières académiques pour l'étudiant encore aux études.

Même en refusant d'examiner la répercussion possible de la sénestralité en des directions aussi hétéroclites, il nous reste cependant encore bien des avenues à explorer.

Je pense, en particulier, à ces importantes capacités humaines qui, en bonne biologie, pourraient bien relever du fonctionnement asymétrique de l'organisme. Nous nous bornerons aux relations possibles dont la recherche a tenté de scruter la validité. Ce sont ces résultats de recherches qui nous permettront de passer en revue les conséquences possibles de la sénestralité 1° sur l'intelligence et l'apprentissage, 2° sur le caractère, 3° sur les fonctions du langage, et enfin, 4° sur la lecture, l'écriture et le dessin.

A. L'INTELLIGENCE ET L'APPRENTISSAGE.

Et tout d'abord, l'intelligence. Il y a une trentaine d'années, deux courants d'idées, à l'antipode l'un de l'autre, alimentaient une polémique intéressante. Le sujet du débat dressait l'unilatéralité contre l'ambilatéralité. Les partisans de l'unilatéralité soutenaient

que l'ambidextre était moins bien doué, qu'une latéralisation complétée des fonctions cérébrales était essentielle au développement mental supérieur. Par contre, les préconisateurs de l'éducation ambilatérale prétendaient qu'un surcroît de capacité cérébrale, provenant de l'hémisphère subordonné nouvellement activé, résultait de l'exercice répété des deux mains.

Mais si la controverse battait son plein sur cette question, l'accord se faisait cependant pour reconnaître que le droitier l'emportait sur le gaucher en capacité mentale. Là on ne craignait pas de se tromper. On voyait même des parents se donner beaucoup de peine pour dissimuler aux yeux de leurs amis la sénestralité malencontreuse de leurs enfants. Il faut dire que cette erreur populaire n'était pas totalement dénuée de fondement. Elle reposait principalement sur le fait, dûment vérifié, que le pourcentage de gauchers chez les débiles mentaux (18%) était beaucoup plus fort que le pourcentage relevé dans la population normale (7 ou 8%). C'est là un fait qu'on ne tente pas de renier et qui d'ailleurs a été confirmé assez récemment par Mintz en 1947.

Mais on doit admettre aujourd'hui que les études directes de la question n'ont pas concordé avec le sentiment populaire. Hæfner (1929), en particulier, a conclu une étude de façon catégorique en disant qu'il n'a pas trouvé de différence significative pour l'intelligence entre les droitiers et les gauchers. Si des auteurs comme Wilson et Dolan (1931), ou encore comme Pyle et Drouin (1932), ont constaté une légère différence, ils s'empressèrent d'imputer le désavantage des gauchers au handicap du milieu social. Comme tout dans notre monde est façonné en vue du droitier (lecture, écriture, dessin, manipulation, direction, etc.), le gaucher, aux prises avec des problèmes, même des problèmes d'intelligence, est logé en position défavorable dès le départ. On croit que ce handicap est suffisant pour expliquer les légères différences que des études plus récentes ont relevées (voir LaGrone et Holland, 1943; Wittenborn, 1946). Bref, il semble bien que la sénestralité n'ait rien à voir avec l'intelligence. Si donc vous constatez qu'un inconnu fait un usage copieux de sa sénestre, gardez-vous bien d'y voir le signe d'une puissance mentale amoindrie.

Souvent on identifie l'intelligence et la facilité à apprendre. Soit ! mais il reste qu'un apprentissage réalisé n'est pas fonction de la seule aptitude à apprendre. Il se dégage généralement d'un concours de contingences, dont quelques-unes agissent comme des forces inhibitrices qu'il faut vaincre ou contourner.

On chercherait en vain dans les publications récentes une théorie toute faite sur le jeu de la préférence latérale dans un processus d'apprentissage. On y trouve cependant des descriptions instructives d'apprentissages concrets bien définis.

De sept de ces publications, je détache les assertions qui me paraissent pertinentes à notre débat.

Brogden, après avoir expérimenté avec des animaux, proclama en 1940 que si la latéralité cérébrale existe chez le chien, en tous cas, elle n'affecte pas le conditionnement ou l'extinction de ses membres antérieurs, qu'ils soient de droite ou de gauche.

Dell (1941) remarqua qu'un léger avantage existait pour les droitiers sur les gauchers dans l'apprentissage de la sténographie. Il expliqua la chose en disant qu'une tendance à l'ambilatéralité, manifeste chez les gauchers, interfère avec une parfaite coordination qui est si nécessaire à l'acquisition de la vitesse en sténographie.

Nous avons déjà eu l'occasion de noter que parmi les bons tireurs de l'étude de Lebensohn (1942), les gauchers de l'œil avaient un rendement sensiblement égal à celui des droitiers de l'œil, montrant par là que la dominance oculaire ne jouait qu'un rôle secondaire dans le tir.

MacMeeken (1942) publia ses observations sur l'arriération scolaire. Dans le cas particulier où celle-ci n'était pas associée à un défaut d'intelligence, il constata que la proportion des gauchers y était plus forte que dans la population générale. Remarquons bien que ces gauchers, arriérés scolaires, n'étaient pas déficients au point de vue de l'intelligence. Ils éprouvaient sans doute une difficulté de plus que les droitiers dans leur travail scolaire, celle de s'adapter à un enseignement moulé avant tout pour un monde de droitiers: lecture, écriture, etc.

Haas livra au public en 1948 les observations qu'il recueillit au cours d'un programme de rééducation thérapeutique dans un hôpital

de White-Plains, à New-York. Son analyse lui démontra que la main gauche comme la main droite peut très bien acquérir de nouvelles dextérités. Il en conclut au caractère acquis d'un bon nombre de dextérités habituelles de la main droite et à l'efficacité assurée d'une éducation qui voudrait en diriger la croissance.

Phelps et Turner, la même année, abondaient dans le même sens. C'est une erreur, d'après eux, de forcer l'enfant paralytique à continuer l'usage de la main invalide qui était dominante auparavant; il vaut mieux exercer au plus tôt la main intacte.

Enfin, Simon nous livre en 1948 les résultats d'une recherche particulièrement instructive. Il s'agissait d'une tâche à apprendre entièrement neuve pour les deux mains, l'exercice classique de nos laboratoires de psychologie: reproduire un dessin vu dans un miroir. Sa recherche aboutit à deux conclusions fort surprenantes au premier abord: 1° la main non dominante chez le droitier comme chez le gaucher accomplit un meilleur travail et 2° les gauchers sont supérieurs aux droitiers. Après coup, on voit bien une justification logique à ces faits: la force de l'habitude agit comme une entrave à la souplesse à l'égard de tâches nouvelles. Mais que l'on retienne bien les observations de Simon; elles en valent la peine. Si donc les gauchers sont mis sur un pied d'égalité avec les droitiers, et cela arrive par exemple quand la tâche à apprendre est entièrement neuve pour tous, ils peuvent faire aussi bien sinon mieux que leurs frères les droitiers.

Et je résume. En ce qui concerne l'intelligence, il semble n'y avoir aucun rapport entre elle et la sénestralité. Quant à la facilité à apprendre, la prédominance vers la gauche peut créer un désavantage à l'égard de certaines tâches qui sont mieux adaptées aux droitiers.

B. LE CARACTÈRE.

En est-il de même à l'égard du caractère? Se pourrait-il qu'un gaucher, en raison même de sa sénestralité, soit porté plus qu'un autre vers des névroses ou vers des déviations plus ou moins accentuées dans ses affections, dans ses émotions, dans ses attitudes?

Au fond, la chose n'est pas impossible étant donné que tout l'appareillage de notre culture moderne est taillé à la mesure des droi-

tiers. Les instruments et les machines, les leviers et les outils, les accessoires de jeux et de loisirs, les conditions favorables au travail de bureau — comme l'éclairage, — les apprentissages scolaires — comme la lecture et l'écriture où la marche des opérations se fait à sens unique c'est-à-dire de gauche à droite, — etc., toutes les facilités de la société moderne, quand cela est possible, s'ajustent à qui mieux mieux à la commodité des droitiers.

Cet état de choses crée un handicap assez marqué pour le gaucher qui veut entrer en lice dans la grande compétition sociale. Alors que les usages de la société se conforment au bon plaisir des droitiers, par contre, les gauchers, eux, doivent se plier à ces usages régnants. Cela requiert d'eux un travail surérogatoire d'adaptation; cela les range dans une condition d'infériorité dès le début. À cela s'ajoutent d'autres facteurs « handicapants »: ils retirent moins d'assistance de l'enseignement du maître comme dans le cas de l'écriture; ils doivent parfois endurer le persiflage ou le ridicule de la part de leurs compagnons.

Dans ces conditions, il semble tout naturel que les défauts de caractère puissent germer et croître assez facilement chez un individu gaucher.

Pour savoir au juste si les choses en fait se passent suivant cette logique de fauteuil, nous devons ou bien examiner nous-mêmes un grand nombre de gauchers à ce point de vue particulier, ce qui ne nous est pas possible pour le moment, ou bien consulter les écrits pertinents. Cette exploration bibliographique elle-même est désappointante. Nous y trouvons beaucoup de déclarations d'autorité sans référence aux preuves expérimentales qu'elles présupposent. C'est malheureux: un bout de preuve expérimentale satisferait tellement plus notre désir loyal de connaître, que des opinions qui vont se répétant de bouche en bouche sans jamais de tamisage critique!

J'ai pu dépister une petite vingtaine d'articles qui ont paru en ces trente dernières années et où l'on a touché à la relation entre le caractère et la sénestralité. Quelques-uns de ceux-ci sentent le *magister dixit*. Le psychiatre Blau en 1946, nous disait que la sénestralité peut être un symptôme de névrose. Chez des enfants, elle peut dénoter un trouble émotif; chez l'adulte, elle peut être un reliquat

d'une névrose antérieure ou bien une indication d'un trouble présent. Byrom, dans une revue médicale de 1948, insistait pour que les parents découvrent de bonne heure la sénestralité de leurs enfants afin de commencer au plus tôt l'éducation des mouvements qui sont naturels au droitier, c'est-à-dire ceux qui procèdent du corps et qui se dirigent vers la droite. Deutsch et Kadis (1947) respirent apparemment l'atmosphère adlérienne saturée d'idées de compensation. Ces auteurs déclarent que, dans notre culture, la sénestralité est une forme d'infériorité et qu'il faut appliquer un traitement correctif aux enfants dont l'œil gauche est prédominant. Wile soulignait en 1942 l'importance de la prédominance oculaire lors de la formation ontogénétique du cerveau. Wittenborn (1946) suggérait que le véritable handicap du gaucher comprenait surtout deux facteurs: l'un, l'incommodité mécanique, et l'autre, les troubles émotifs qui en découlent. Hicks attirait l'attention des parents dans un magazine de 1942 sur les problèmes particuliers de leurs enfants gauchers. Lamb avait publié en 1940 un article du même genre en faveur de l'élève gaucher dans l'école publique. Wile dédia le dernier chapitre de son ouvrage de 1934 à la formulation des problèmes que l'adaptation à un monde droitier crée pour le gaucher. Voilà un tas de choses intéressantes. Et cependant pour les besoins de cette discussion, j'incline à écarter ces travaux de nos considérations car ils ont négligé de nous démontrer au préalable si oui ou non le fait d'être gaucher affecte le caractère d'un individu.

Il ne reste plus qu'une petite poignée d'articles d'un caractère plus critique. Dans cet ensemble, un double problème est à l'étude. Dans une première discussion, on se demande si la sénestralité elle-même est symptomatique de déviations psychologiques. Dans une deuxième controverse, on recherche si des effets regrettables sur le caractère ne résulteraient pas, non pas tant de la sénestralité elle-même, que du changement de main préférée auquel se voient contraints certains gauchers. Reprenons dans cet ordre ces deux sujets de discussion.

En premier lieu, la sénestralité elle-même a-t-elle des répercussions sur le caractère d'un individu? Il serait utile de le savoir. Mais voilà, malgré son attrait, cette question ne semble pas avoir été

étudiée en elle-même. Prenez-en note, candidats au doctorat en psychologie: voilà un sujet de recherche tout trouvé qui ne comporte pas les désagréments habituels de la complexité et de la statistique avancée. Cependant Cuff, en 1930, avait déjà ébauché un genre de recherche qui semblait tout rempli de promesses. Déplorant le fait que très peu de données expérimentales existaient alors sur la question, il passa en revue le travail de trois auteurs en particulier: celui de Quinan, en 1921, qui dans une certaine mesure associait à la latéralité sénestrale ou croisée soit une organisation inférieure du système nerveux, soit une haute pression artérielle, soit une constitution psychopathique; celui de Downey, en 1928, qui suggérait la possibilité d'introversion ou de tendances psychopathiques chez les individus à préférence manuelle et oculaire croisée; enfin celui d'Estabrooks et de Huntington qui mettait tout cela en doute en obtenant des corrélations pratiquement nulles entre la latéralité et l'introversion ou des tendances aux névroses. L'étude proprement dite de Cuff suggère une bonne méthodologie de recherche; les conclusions auxquelles elle aboutit, émises avec beaucoup de réserve, inclinent vers une relation, encore assez imprécise cependant, entre certains traits psychologiques indésirables et la prédominance sénestrale de la main ou de l'œil. C'est bien dommage que cette étude n'ait pas été reprise: elle semblait pourtant en bonne voie.

Un autre exemple de travail arrêté en cours de route est donné par Frender (1943), qui s'était proposé de découvrir si la latéralité influait sur le caractère de 51 garçons issus de familles pauvres ou victimes de soins insuffisants. Sa première communication de 1943 présentait simplement le problème; je n'ai pu trouver de communication ultérieure qui aurait donné des résultats de sa recherche.

La troisième et dernière recherche fut conduite par J. G. Lynn et D. R. Lynn (1943). Ces auteurs avaient examiné d'une part la latéralité du sourire et d'autre part quatre traits du caractère: l'ascendance, la belligérance, l'indépendance et l'initiative chez 82 patients mentaux. La corrélation relativement forte de 0,60 milite en faveur d'une liaison assez marquante entre la latéralité du sourire et ces divers traits du caractère. Espérons que Lynn et Lynn continueront leur travail pour vérifier leurs hypothèses sur des populations nor-

males. Quoi qu'on en ait dit, les relations psychiques découvertes chez des cas pathologiques ne s'appliquent pas nécessairement aux cas normaux.

Et voilà l'ensemble des recherches faites en ces dernières années sur les rapports entre la sénestralité et le caractère. Ces travaux sont d'une insuffisance flagrante. En conclusion, nous devons retenir notre jugement et laisser la question sans réponse. En somme, nous ne savons pas encore si la sénestralité, en elle-même, influe sur les qualités du caractère.

Passons alors au second problème. Le fait de changer de main cause-t-il, en lui-même, des troubles mentaux quelconques ? Le problème se pose parfois pour le droitier à qui un accident a enlevé l'usage de la main droite. Mais le problème se pose tout particulièrement pour le gaucher qui de gré ou de force opte pour l'exercice de la main droite. On a honoré cet individu d'un vocable monayé tout exprès pour le désigner; c'est le vocable: dextro-sénestral. Un dextro-sénestral est donc un individu qui est gaucher pour toutes les activités ordinaires sauf pour celles qu'il est contraint d'exécuter avec sa main droite.

La solution à ce deuxième problème est obscurcie de nouveau par des affirmations d'autorité non accompagnées de leur justification expérimentale. Il y a bien, je le concède, des justifications logiques; mais il reste toujours que celles-ci doivent attendre la confirmation des faits.

Voici en substance le raisonnement dans lequel on se complait. Quand un gaucher commence à exercer sa main droite, il active ainsi l'hémisphère cérébral de gauche et trouble, en ce faisant, la prédominance corticale de l'hémisphère de droite. S'il réussit à stabiliser cette nouvelle préférence pour la main droite, il sera aussi parvenu à déplacer la prédominance cérébrale. Pendant toute la période de transition, il y aura rivalité cérébrale: les impulsions émanant simultanément des deux hémisphères entreront en conflit et produiront des résultats funestes: comme des confusions, des irritations, le bégaiement, etc. Voilà une jolie théorie qui serait encore plus jolie si les faits la confirmaient pleinement.

Les observations cliniques que l'on propose communément à l'appui de cette théorie concernent principalement le bégaiement. Nous

y reviendrons en temps et lieu. Disons simplement ici que même pour ce phénomène du bégaiement, la preuve expérimentale n'est pas encore concluante; la négative, comme l'affirmative, se réclame de la justification des faits.

Consultons maintenant les publications récentes qui prennent position dans ce débat. Nous y trouvons de tout, comme vous pourrez le constater.

Quelques auteurs s'opposent net au changement de main préférée. L'optométriste Schuler (1943) tient ce changement de main responsable dans un cas de strabisme. Un autre optométriste, Hummel (1944), incrimine également le changement de main dans le cas d'un malade qui affichait des symptômes de maux de tête, de larmoiement, de fatigue, de photophobie. Enfin, le médecin Byrom (1948) déclare que la confusion des gauchers est augmentée s'ils sont contraints de préférer l'usage de la main droite.

D'autres auteurs penchent vers la thèse opposée. Le psychiatre Blau (1946) affirme qu'il n'y a aucun danger à la rééducation manuelle et que la dextralité est préférable dans ce monde droitier. Phelps et Turner (1948), nous l'avons vu, disent que c'est une erreur de vouloir prolonger l'usage de la main dominante devenue invalide; mieux vaut exercer immédiatement la main valide.

Il est possible que Ruch (1948) ait touché la note exacte quand il suggérait que les effets funestes possibles du transfert de main préférée proviennent peut-être tout simplement des troubles émotifs engendrés par le harcèlement dont l'enfant est l'objet de la part de parents et de professeurs qui veulent « corriger » la sénestralité. Si tel était le cas, une éducation de la main droite chez le gaucher pourrait très bien se faire, sans aucun inconvénient, si seulement elle veillait à éviter tout trouble émotif inutile.

Résumons donc ce que nous savons des effets de la sénestralité sur le caractère. C'est vite fait. Conscients des arguments pour et contre, conscients surtout de la pénurie des données expérimentales vraiment probantes, nous devons laisser la question en suspens, nous savons que rien n'a encore été suffisamment démontré. Savoir cela, c'est déjà quelque chose de positif.

C. LES FONCTIONS DU LANGAGE.

Nous venons de le voir, la confrontation directe de la sénestralité avec l'intelligence ou le caractère nous laisse plutôt agnostiques, vu la pénurie des études pertinentes. Par contre, la mise en corrélation de la sénestralité avec les défauts du langage pourrait bien, de prime abord, nous déconcerter, vu cette fois la pléthore de recherches expérimentales en apparence discordantes. Nous devons maintenant nous tourner vers ce nouveau problème, qui ne manque pas d'intérêt pour le grand public. N'avez-vous pas, vous-mêmes, participé occasionnellement à ce débat au hasard d'une conversation de salon ou d'une déclaration impulsive d'opinion ?

Pendant longtemps, en effet, on a cru, à tort ou à raison et de façon plus ou moins populaire, à une relation assez simple entre l'usage prédominant de la main gauche et certains troubles de la parole, plus particulièrement le bégaiement. Cependant la simple réflexion devrait suffire pour démontrer que même s'il y avait une relation, cette relation serait par nature assez complexe. En effet, et la sénestralité d'une part, et un défaut particulier de la parole d'autre part, sont tous deux des aboutissements ultimes de longs processus de développement. Chaque développement s'est poursuivi pendant des années. Pendant ce temps, d'innombrables éléments de conduite ont subi le choc d'interactions infiniment variées. La maturation de la fonction se poursuivait cependant par voie d'accumulation, d'élimination, de généralisation, de différenciation, de complication, d'intégration, de saturation, d'habituation. Vues dans cette perspective, et la sénestralité et le bégaiement apparaissent chacun comme la résultante de forces multiples de toutes sortes; il ne sont donc pas du tout des phénomènes simples, pas plus que ne peut être simple le rapport qui pourrait exister entre eux.

Le professeur Travis, remarquable par ses travaux sur la phoniâtrie chez les enfants, fit à plusieurs reprises la mise au point de l'état de la question. Déjà en 1933, il refusa d'évaluer tous les arguments expérimentaux pour et contre une relation possible entre ces deux phénomènes. À titre d'exemples cependant, il rapporta, d'une part, deux études concluant nettement à la négative: celle de Wallin (1916) après enquête auprès de 89.000 élèves des écoles de

Saint-Louis et celle de Parson (1924) après observation de 15.000 élèves des écoles d'Élisabeth au New-Jersey; il rapporta, d'autre part, les statistiques de dix études dont les conclusions convergeaient clairement vers l'affirmative: celles de Ballard (1912), de Nice (1918), de Gordon (1920), de Quinan (1921), de Downey (1927), d'Orton et Travis (1929), d'Oates (1929), de Hæfner (1929), de Jasper (1932) et de Travis et Lindsley (1933). Dans cette controverse, comme dans les discussions précédentes, ce qui était inculpé c'était tantôt la sénestralité elle-même, tantôt le changement de main préférée, tantôt la contralatéralité manuelle et oculaire. Après cette revue sommaire, mais impartiale, Travis lui-même concluait que la question était loin d'être réglée, que si de soigneuses études de laboratoire faisaient ressortir le caractère sénestral ou ambilatéral chez les bègues, par contre elles relevaient aussi un certain nombre de bègues chez les droitiers purs, ainsi qu'un bon nombre de gauchers ou d'ambilatéraux qui n'avaient aucun trouble de la parole. Voilà donc ce que disait Travis en 1933: la question n'était pas réglée.

On comprend facilement que cette attitude d'indécision scientifique déplaît souverainement aux praticiens de la clinique. Leur esprit est fait pour les situations claires; aussi attendaient-ils avec impatience une doctrine simplifiée et dépouillée des mesquines tergiversations scientifiques. Cette réponse à leurs prières, cette doctrine de leurs vœux fut exposée quelques années plus tard en 1937 dans l'ouvrage d'Orton.

Cet auteur y soutenait qu'une relation intime d'interdépendance existe entre la préférence manuelle et la facilité pour les fonctions du langage. La théorie explicative de cette assertion reposait essentiellement sur l'hypothèse de la prédominance cérébrale. Les troubles dans les fonctions du langage apparaissent si la supériorité corticale n'est pas complètement unilatérale, si l'hémisphère subordonné ne réussit pas à effacer toute trace des excitations sensorielles ou motrices. Au fond, Orton croyait que c'est le conflit entre la double série de traces corticales qui trouble le fonctionnement normal du système nerveux. En conformité avec cette théorie, l'important pour chaque individu serait la dominance fonctionnelle d'un seul hémisphère, la main préférée étant du côté opposé à cet hémisphère domi-

nant. Dans sa logique, l'auteur laisse entendre que l'incertitude et la confusion dans la préférence manuelle nuisent à la complète dominance d'un hémisphère sur l'autre. C'est là l'hypothèse d'Orton. Elle établit une relation précise qui a toutes les apparences d'une théorie scientifique. Il reste cependant à savoir si elle résiste à l'épreuve des faits. Les travaux de recherche parus depuis 1937 nous renseigneront-ils là-dessus ? Consultons leurs observations.

Il faut attendre jusqu'en 1940 pour de nouvelles publications en rapport avec ce problème. J'ai pu repérer dix-sept articles pertinents parus entre 1940 et 1948. En général, les auteurs s'opposent assez énergiquement à la théorie d'Orton. Voyons plutôt.

Tout d'abord, que trouvons-nous du côté des études favorables à la théorie ? En réalité, une seule étude paraît fournir un apport sérieux. Il s'agit du travail de Knott et Tjossem (1943). Au moyen d'électro-encéphalogrammes, ces auteurs ont constaté que l'excitabilité latérale (c'est-à-dire hémisphérique) tendait à être différente chez les gauchers et chez les droitiers. Remarquons que l'assertion est formulée de façon assez prudente; cependant, si elle était confirmée par d'autres recherches, elle serait d'un appui considérable à la théorie d'Orton. Mais c'est la seule étude qui abonde en son sens. Je mets de côté les dires du médecin Brain (1945) et du psychiatre Blau (1946) qui ne se présentent pas comme des résultats de recherche *ad hoc*. Je mentionne aussi en passant, par souci d'intégrité, d'abord les travaux de Bryngelson (1940) et ceux de Chrysanthis (1947) qui ont trouvé chez les bègues une plus forte proportion de gauchers ou de changements de main; ensuite les écrits de MacMeeken (1942) et ceux de Rheinberger et autres (1943) qui sans l'avoir trouvée admettent cependant la possibilité d'une relation entre la latéralité et le langage. Voilà l'ensemble des arguments en faveur de la théorie. Convenons que c'est assez peu de chose.

Par ailleurs, quand il s'agit des études en désaccord avec la théorie, nous les trouvons plus nombreuses et plus fermement ancrées dans leurs positions. Ici dix recherches, toutes de laboratoire, se dressent contre la théorie. La plupart des auteurs rapportent le résultat de leurs observations dans une phrase presque stéréotypiquement la même: « Nous n'avons pas trouvé de différences significatives

entre les bègues et les non-bègues pour la préférence latérale » (Spadino, 1941; Dell, 1941; Johnson et King, 1942; Rheinberger et autres, 1943; Wittenborn, 1946; Jones et Jones 1947). Daniels (1940) confronta avec la théorie d'Orton, les observations qu'il fit sur 1548 étudiants pour conclure qu'elles ne l'appuyaient guère ou pas; ses statistiques ont fourni à Heltman (1940) matière à son article en faveur du changement de main préférée quand ce changement est indiqué. Nielsen (1940), après avoir examiné des cas de cécité psychique, conclut que la latéralité cérébrale n'est pas la même pour les fonctions du langage et pour les autres fonctions. Needles (1942) dit expressément que la fonction du langage n'est pas abandonnée par un hémisphère et assumée par l'autre lors d'un changement de main préférée, mais qu'elle continue à relever simultanément des deux hémisphères. Enfin Smith (1945), en rapportant les conclusions de ses travaux de chirurgie, déclara que le langage semblait indépendant des intégrations intercorticales. Et il ajouta, pour ménager sans doute les opinions en vogue, que les phénomènes que l'on attribue communément à la prédominance d'un hémisphère cérébral sur l'autre pourraient peut-être relever d'un déséquilibre sous-cortical, chose cependant qui n'est pas apparue dans ses travaux. (Notons en passant que Lynn et Lynn avaient aussi suggéré en 1943 un centre sous-cortical de la latéralité du sourire.) Voilà, dans son ensemble, la preuve expérimentale pour la négative. Je concède que les avancés de ces auteurs ne concordent pas toujours bien entre eux; mais ils s'accordent cependant sur une question bien précise, celle de s'inscrire en faux contre la théorie d'Orton.

Ce bilan disproportionné équivaut pratiquement à une liquidation de la théorie d'Orton. Et alors, sommes-nous plus avancés? La théorie d'Orton eût été si commode et pour l'éducation des enfants gauchers et pour le traitement des troubles du langage! Malheureusement cette théorie résiste mal à l'épreuve, et peut-être faudra-t-il la mettre au rancart. Si cela se produisait, il serait faux de croire que nous retournerions à l'attitude de 1933 alors qu'on ne savait encore que penser. Non, dans ce cas, la question ne serait plus en suspens, la question serait réglée dans le sens de la négative. C'est donc dire

qu'aujourd'hui on hésite beaucoup à croire que la sénestralité comme telle soit en relation directe avec les troubles de la parole.

Mais se pourrait-il qu'une relation assez indirecte existe via les conflits émotifs ? Le problème du bégaiement a fait le sujet de nombreuses études. Au cours de ces travaux, on s'est accordé à reconnaître que bien des conditions favorisent la manifestation du bégaiement, la condition de sénestralité étant souvent considérée comme bien accessoire. Une des causes bien reconnues du bégaiement est le bouleversement émotif. Or il est bien possible que le gaucher, plus que le droitier, soit troublé dans ses émotions, soit par l'effet de sa petite marge d'infériorité, soit par l'impatience des éducateurs qui veulent « corriger » sa sénestralité, soit par les divers handicaps sociaux qu'il rencontre. Dans ce cas, ce serait l'émotion comme telle qui serait en relation directe avec le bégaiement; la sénestralité interviendrait seulement comme une condition favorable à l'instabilité émotive.

D. LA LECTURE ET L'ÉCRITURE.

Il nous reste enfin à examiner de près une dernière répercussion possible de la sénestralité, celle qui atteindrait les processus d'apprentissage de la lecture, de l'écriture et du dessin. La didactique moderne prévient les maîtres au sujet des difficultés spéciales que rencontre l'élève gaucher; est-elle exacte au moins dans tous les détails de ses directives ? Le psychologue d'écoles, ce don du Ciel à certaines commissions scolaires prédestinées, doit se pencher maintes fois sur des cas bien patents de déficience en lecture; est-il toujours bien au courant de l'étiologie de l'alexie, au moins en ce qui concerne la sénestralité ? Les troubles de la lecture sont à l'origine de tant de retardements scolaires et indirectement de si nombreux troubles émotifs qu'il convient de ne pas errer en voulant les traiter. Attardons-nous donc un instant de plus pour nous demander bien critiqueusement ce que vient faire la sénestralité en tout cela. Nous considérons la lecture et l'écriture, simultanément car les fonctions de l'une compénètrent celles de l'autre.

Mais tout d'abord qu'il suffise de signaler le contenu de certaines publications intéressantes. Dans sa thèse de doctorat, Brown (1946) scruta les effets possibles de la latéralité préférée sur la lecture à

l'école primaire. La publication de son travail doit être une importante contribution au débat; je n'ai malheureusement pas pu m'en procurer une copie. J'estime qu'il fait suite au travail de Hæfner (1929) sur la portée de la sénestralité sur le travail scolaire. Dans le même ordre d'idées, émerge la communication de Cole au congrès de l'American Psychological Association en 1946. Cette communication traitait des difficultés particulières que les gauchers doivent surmonter dans l'apprentissage de l'écriture, ainsi que les diverses solutions qu'on a proposées. A signaler aussi l'ouvrage de Gardner (1945) sur l'écriture de la main gauche. Deux autres recherches ont examiné l'influence possible de la sénestralité sur des apprentissages bien spécifiques: la sténographie, par Dell (1941), et la lecture du Braille chez les aveugles, par Fertsch (1947). Un dernier travail, celui d'Ostlyngen (1948), explique au moyen de l'asymétrie fonctionnelle de l'organisme l'habitude que nous avons de dessiner le profil humain avec le nez tourné vers la gauche. Ayant disposé de ces études particulières, nous devons maintenant considérer avec plus d'attention une petite douzaine de travaux récents qui gravitent autour d'une pensée centrale.

Cette pensée originale vient encore d'Orton. Orton plaqua le vocable tout flambant neuf de « stréphosymbolie » sur un syndrome spécial qui réunit des difficultés de lecture et d'orthographe en compagnie de tendances à renverser l'ordre des lettres ou à produire l'écriture en miroir. Cet ensemble de symptômes se rencontre assez souvent quand la déficience dûment constatée en lecture ne va pas de pair avec un défaut d'intelligence.

Orton (1925) conçut une explication de ce phénomène en termes neurologiques. Voici le fond de sa pensée. Toute forme extérieure, perçue visuellement, laisse une double trace dans les centres corticaux de la vision, une trace dans chaque hémisphère. Ces deux traces constituent des images renversées l'une par rapport à l'autre. Normalement, comme un hémisphère cérébral prédomine complètement, une seule trace visuelle régit le comportement de l'individu. Mais s'il arrivait qu'aucun des deux hémisphères ne fût parvenu à une dominance totale et constante, alors la trace corticale de droite et celle de gauche pourraient tour à tour régir la reproduction ou la recon-

naissance visuelles. Cela étant posé, considérons maintenant le cas des lettres imprimées « b » et « d », qui sont des renversements l'une par rapport à l'autre. Ces deux lettres moulées projettent dans le cerveau deux paires d'empreintes corticales, identiques en tout sauf pour le renversement. Si alors il n'y a pas de prépondérance hémisphérique, les deux lettres peuvent très bien évoquer la même image visuelle ou inversement la même image visuelle peut très bien conduire à la reproduction tantôt d'une lettre tantôt de l'autre. Comme l'individu est incapable d'identifier chaque lettre de façon uniforme, il en résulte de la confusion. Et le phénomène de se répéter pour d'autres paires de symboles. De sorte que cette kaléidoscopie constitue une entrave sérieuse à l'apprentissage de la lecture et de l'orthographe.

Ayant raisonné de cette façon, Orton dépouilla ensuite l'histoire familiale des enfants affectés de stréphosymbolie pour y découvrir que ces enfants formaient des types médians entre les ascendants à latéralités opposées. Cela porta Orton à croire qu'un élément de latéralité héréditaire, beaucoup plus que des défauts de vision, rendait compte des difficultés pour la lecture.

Il y a beaucoup de choses dans cette théorie: insistons sur l'une d'elles en particulier. C'est que le bien-fondé de la théorie d'Orton s'en remet totalement à la validité elle-même, encore problématique, de la théorie cérébrale de la préférence latérale.

Comme bien l'on pense, l'hypothèse d'Orton dut passer par le creuset de l'épreuve. D'une façon précise, on voulut éprouver le bien-fondé de trois propositions subsidiaires: 1° la déficience en lecture est reliée à la sénestralité elle-même; 2° les difficultés pour la lecture sont associées plutôt à la disharmonie entre la préférence latérale de la main et celle de l'œil; 3° les phénomènes de renversement résultent dans une certaine mesure des conditions particulières de latéralité de l'individu.

Et donc, en premier lieu, on se demanda s'il était exact que les troubles dans l'apprentissage de la lecture étaient reliés d'une façon ou d'une autre à la sénestralité de l'individu, surtout à la sénestralité oculaire. On voulut savoir si l'arriération quant à la lecture allait de pair avec le fait d'être gaucher de la main ou de l'œil.

J'ai devant moi six études récentes publiées entre 1941 et 1944. Trois d'entre elles témoignent en faveur de cette association; les trois autres la rejettent. Wile (1942) interprète la forte fréquence (62%) de gauchers oculaires parmi ses 50 alexiques en termes d'interdépendance et suggère des mesures correctives qui réduisent l'usage de l'œil dominant gauche. LaGrone et Holland (1943) constatèrent une relation positive entre la préférence pour l'œil droit et la facilité pour la lecture. Ils suggérèrent ensuite de considérer la préférence pour l'œil gauche comme un symptôme significatif de l'existence de conditions qui opèrent pour causer la déficience en lecture. Leavell et Fults (1943) conclurent simplement que la prédominance sénestrale semblait moins favorable à l'acquisition de la lecture que la prédominance dextrale. Voilà les trois études qui militent en faveur d'une association entre le retard pour la lecture et la préférence pour la gauche.

Passons aux trois recherches qui marquent leur opposition nette à l'existence de cette association. Wolfe (1941) ne trouve pas de différence significative quant à la préférence manuelle entre les normaux et les retardés pour la lecture. Elle conclut son travail en déclarant que la latéralité fonctionnelle n'a pas paru être en liaison avec la difficulté pour la lecture. Cette conclusion a son importance parce que le but précis de sa recherche était justement l'étude de ce rapport entre les deux phénomènes. Deux autres auteurs, Johnson (1942) et Jones (1944), chacun poursuivant également une étude de la question, aboutirent à des conclusions presque identiques, c'est-à-dire au manque de relation significative entre les deux phénomènes.

L'incompatibilité, au moins apparente, de ces deux groupes de faits nous laisse perplexes et même sceptiques. Aussi, pour le moment, réservons-nous notre jugement pour passer, sans plus, à l'étude de la deuxième proposition subsidiaire.

Trouve-t-on, en fait, que l'arriération pour la lecture soit reliée plutôt à la disharmonie entre l'asymétrie manuelle et l'asymétrie oculaire? Si le petit Jean-Paul, par goût ou par formation, est droitier de la main et gaucher de l'œil, ou inversement, gaucher de la main et droitier de l'œil, rencontrera-t-il de ce fait plus de dif-

ficultés dans l'acquisition de la lecture que le monolatéral, que l'enfant qui est complètement droitier ou complètement gaucher ? Interrogeons de nouveau les faits tels que les recherches nous les ont révélés.

Encore ici les opinions sont partagées. Du côté de l'affirmative, se range le travail de Leavell et Fults (1943). Ces auteurs fournissent des résultats qui suggèrent que le conflit entre la dominance manuelle et la dominance oculaire est moins favorable à l'apprentissage de la lecture que ne l'est la sénestralité complète. C'est tout de ce côté et ce n'est pas péremptoire. Du côté de la négative, trois études. Schonell (1941) constate sans doute plus de latéralité croisée chez 73 alexiques que chez 75 lecteurs normaux; mais il y trouve aussi des conditions déficitaires assez fréquentes, comme de l'instabilité émotionnelle, des troubles auditifs, etc. Cet examen minutieux des cas de latéralité croisée parmi les retardés pour la lecture le porte à conclure que l'explication manuelle-oculaire de la déficience en lecture est un excès de simplification des choses. Hildreth (1945) affirme expressément que la prédominance mixte n'est pas du tout un facteur prépondérant des difficultés en lecture. Mintz (1946) abonde dans le même sens.

Voilà ce que nous disent ces études. Au fond, rien de définitif n'a été prouvé, peut-être parce qu'aucune étude n'a eu l'envergure et la précision voulues pour la rendre décisive. À mon avis, c'est un travail qui reste encore à faire et dont la formule n'est pas bien compliquée. Et donc, malgré le poids des témoignages qui fait pencher vers la négative, nous nous abstenons de conclure dans l'attente de preuves encore plus péremptoires. Nous croyons que cette prudence s'impose d'autant plus que la question reste encore en litige sous une forme toute particulière quand il s'agit du phénomène des renversements. C'est ce que nous allons voir immédiatement à propos de la troisième proposition.

Cette troisième hypothèse mérite un peu d'attention. Dans l'ensemble des faits dûment observés, semble-t-il que les phénomènes de renversement tiennent à des conditions particulières de l'asymétrie fonctionnelle de l'individu ?

Ce phénomène des renversements est quelque chose d'assez

curieux; il faut y revenir. Il se rencontre des personnes qui ont une tendance à renverser des lettres, à confondre par exemple le « d » et le « b », « 3 » et « E », ou à renverser la lettre « s », ou la lettre « N », etc. D'autres personnes tendent à lire ou à écrire des nombres, des lettres ou des mots dans un ordre renversé. Ainsi le nombre « 32 » s'écrira « 23 »; le mot « en » s'écrira « ne ». Le renversement peut s'appliquer au mot entier ou à un groupe de lettres au sein d'un mot. Le phénomène porte le nom de renversement, comme aussi ceux d'écriture et de lecture spéculaires (c'est-à-dire en miroir); parfois l'écriture en miroir s'appelle « stréphographie »; parfois la lecture en miroir s'appelle à tort la cécité verbale.

Dans le passé, dès qu'on eut observé cette étrange conduite, on eut immédiatement tendance à la rattacher à la sénestralité manuelle. Déjà en 1896, les auteurs Allen et Contab l'appelaient « l'écriture du gaucher ». Il va sans dire que cette infirmité visuelle gêne singulièrement nombre d'apprentissages scolaires.

Il s'agit maintenant de déterminer quelle part de causalité revient à la sénestralité dans la formation de cette aberration de conduite. La théorie d'Orton rend-elle parfaitement compte de tous les faits ?

Par malheur, il ne se trouve que fort peu de recherches de laboratoire en ces deux dernières décades qui se soient souciées de ce problème. Aussi dans bien des cas, nous n'avons que des demi-réponses.

Nous savons que Monroe, collaboratrice d'Orton, avait publié en 1928 une série de constatations expérimentales bien en accord avec la théorie; mais nous savons aussi que quatre années plus tard, en 1932, elle publiait de nouveaux résultats de recherches qui ne cadraient plus si bien avec cette théorie. Mais Orton réaffirma ses positions en 1933 et plus récemment en 1943. Entre temps, Hildreth avait déclaré en 1940 avoir observé un plus grand nombre d'item renversés chez les gauchers que chez les droitiers. En 1944 parut une étude plus complète. Gilkey et Parr avaient trié parmi 324 élèves les 50 individus qui commettaient le plus grand nombre d'erreurs de renversement. Procédant ensuite à l'analyse fouillée des caractéristiques de ces 50 élèves, les auteurs notèrent la présence d'un bon nombre d'autres conditions physiologiques particulières. C'est ainsi qu'ils

découvrirent des défauts oculaires dans 28% des cas, de la latéralité manuelle et oculaire croisée dans 56% des cas, de l'asthme et d'autres difficultés semblables dans 28% des cas; ils trouvèrent aussi de l'arriération scolaire et des troubles émotifs. Dans ce tableau, on est frappé de la multiplicité des facteurs, mais aussi de la place importante qu'y occupe la prédominance latérale mixte. Devant l'importance qu'on accordait encore à la théorie d'Orton, Mintz crut opportun de publier en 1946 les résultats négatifs d'une recherche qu'il avait conduite quinze années auparavant en 1931. Mintz reconnut que ses données expérimentales contenaient la plupart des constatations faites par Orton ou citées par lui à l'appui de sa théorie. Néanmoins il affirma ne pas avoir trouvé de « stréphosymbolie », dans laquelle le facteur fondamental de la déficience en lecture serait le défaut de parfaite unilatéralité de la dominance cérébrale, avec son corollaire inséparable: le conflit entre une double série d'impressions corticales. Ce sont les faits suivants qui ont poussé Mintz à logger sa protestation contre les avancées d'Orton. 1° Les individus renversent aussi bien de haut en bas, comme dans le cas du « b » et du « p », où il n'est pas question de latéralité, que de gauche à droite, comme dans le cas du « b » et du « d », où il s'agit vraiment d'un côté et de l'autre; 2° la corrélation est très faible entre les deux sortes de renversements qui impliquent la droite et la gauche: les renversements de lettres et les renversements de l'ordre des lettres; 3° le type de latéralité d'un individu n'est pas en relation constante avec le type des erreurs de renversement qu'il commet.

Voilà à peu près tout ce qu'il y a d'études statistiques récentes sur la question. J'avoue qu'elles ne satisfont pas notre profond désir de voir la question tranchée. Un fait cependant semble acquis: le phénomène des renversements peut résulter d'une diversité de facteurs, la condition qui le provoque n'est pas simple et unique.

Il reste cependant à découvrir pourquoi la faiblesse pour les renversements va de pair plus souvent avec une latéralité mixte qu'avec d'autres conditions physiologiques. Si l'on veut rejeter la théorie d'Orton, il faut tout de même en formuler une autre. Cette explication définitive ne proviendra sûrement que de faits dûment observés. Mais, pour le quart d'heure, nous devons nous contenter de formuler des hypothèses.

Une première hypothèse émane logiquement d'une constatation fréquente. On a observé qu'un grand nombre d'individus à dominance latérale mixte manifestent des désordres émotifs. Tablant sur cette donnée première, nous pouvons poser en hypothèse que chez certains individus, une latéralité incomplète peut conduire au trouble émotif qui, à son tour, peut conduire aux troubles de la lecture, ou du langage. L'émotion serait donc l'agent intermédiaire nécessaire: sans elle, pas de répercussions fâcheuses; avec elle, les dérangements peuvent surgir dans une fonction ou dans une autre. Sans doute, cette explication, tout à fait plausible, a besoin elle-même d'être expliquée. Quel genre de lien peut-il bien exister entre la latéralité incomplète et l'émotivité? Cela n'est pas très clair. Y aurait-il une relation physiologique entre la latéralité et le contrôle émotif, ou bien s'agirait-il simplement d'un bouleversement émotif, souvent répété et installé à la manière d'une habitude, qui aurait été provoqué chez le sénestral par un système éducatif inadéquat?

Mintz suggère une deuxième hypothèse qui se passe entièrement d'images corticales en miroir pour expliquer les renversements. Il s'agirait d'un trouble dans le sens de l'orientation, un sens qui est en voie de développement chez l'enfant. Le phénomène des renversements serait simplement l'effet de la persistance d'un mode infantile de comportement à un moment donné dans ce développement; ce serait quelque chose d'analogue à un stage de fixation qui se rencontre assez souvent chez les enfants affectés de troubles émotifs.

Une troisième hypothèse se présente aussi à l'esprit. Se pourrait-il que la dominance latérale mixte n'entraîne de conséquences fâcheuses qu'à la condition d'être accompagnée d'une ou de plusieurs autres conditions physiologiques, non encore identifiées? En d'autres termes, la condition qui déclenche ces troubles serait-elle une configuration particulière de facteurs, plutôt qu'un facteur en particulier, fût-il le plus important de tous? Dans cette hypothèse, on peut se figurer ces autres facteurs soit comme possédant chacun sa propre vertu efficiente, soit comme agissant à la façon de catalyseurs.

Quoi qu'il en soit, la question des relations entre une latéralité mixte et la lecture ou l'écriture en miroir semble demeurer encore une question en suspens dans l'état actuel de nos connaissances.

Résumons l'état de la question sur les effets possibles de la sénestralité totale ou partielle sur l'apprentissage de la lecture ou de l'écriture. La situation est assez embrouillée. Pour faire un peu de lumière, ne serait-ce qu'un demi-jour, dans cet obscur état de choses, risquons trois assertions décidément provisoires: 1° il n'est pas encore démontré que la sénestralité, comme telle, entrave directement le mécanisme de l'apprentissage de la lecture et de l'écriture; 2° imputer les troubles au cours de cet apprentissage plutôt à la discordance dans les préférences latérales semble être une simplification outrée et partant dangeureuse des faits; 3° l'étude du phénomène des renversements dans la lecture ou l'écriture conduit, elle aussi, à l'hypothèse de la multi-causalité, encore mal définie.

BIBLIOGRAPHIE SUR LA LATÉRALITÉ.

(Elle contient plus particulièrement les publications parues entre 1930 et 1950. Voir l'ouvrage de Parson pour la bibliographie complète jusqu'à 1924.)

1. BARNES, T. C. The effect of left-handedness, temperature, pressure and chemical agents on human skin potential. *Fed. Proc. Amer. Soc. Exp. Biol.*, 1944, 3, 3. (Abstract).
2. BLAU, A. The master hand; a study of the origin of right and left sidedness and its relation to personality and language. *Res. Monogr. Amer. Orthopsychiat. Ass.*, 1946, 5 xiv + 206.
3. BRAIN, W. R. Speech and handedness. *Lancet*, 1945, 249, 837-841.
4. BROGDEN, W. J. Lateral cerebral dominance in the dog tested by the conditioning and extinction of forelimb flexion. *J. gen. Psychol.*, 1940, 23, 387-392.
5. BROWN, C. F. Lateral dominance and reading in the elementary school. *George Peabody College for Teachers, Abstracts of dissertations*, 1946. 1-10.
6. BRYNCELSO, B. A study of laterality of stutterers and normal speakers. *J. soc. Psychol.*, 1940, 11, 151-155.
7. BYROM, E. T. The left dominant child. *Tex. St. J. Med.*, 1948, 43, 782-785.
8. CARROTHERS, G. E. Left-handedness among school pupils. *Amer. Sch. Bd. J.*, 1947, 114, no. 5, 17-19.
9. CHRYSANTHIS, K. Stammering and handedness. *Lancet*, 1947, 252, 270-271.
10. COLE, Luella. The handwriting problems of left-handed children. *Amer. Psychologist*, 1946, 1, 456.
11. CORNELL, C. Eye, hand and foot preferences of psychotic patients compared with college students. *J. Juv. Research*, 1938, 22, 115-118.
12. CROMWELL, H. and RIFE, D. C. Dermatoglyphics in relation to functional handedness. *Hum. Biol.*, 1942, 14, 516-526.
13. CUFF, N. B. The interpretation of handedness. *J. exp. Psychol.*, 1928, 11, 27-39.
14. CUFF, N. B. The relation of eyedness and handedness to psychopathic tendencies. *J. genet. Psychol.*, 1930, 37, 530-536.
15. CUFF, N. B. A study of eyedness and handedness. *J. exp. Psychol.*, 1931, 14, 164-175.

16. DANIELS, E. M. An analysis of the relation between handedness and stuttering with special reference to the Orton-Travis theory of cerebral dominance. *J. Speech Disorders*, 1940, 5, 309-326.
17. DAVISON, A. H. The relationship between unimanual and bimanual handedness. *J. exp. Psychol.*, 1948, 38, 276-283.
18. DELL, T. M. Left-handedness in shorthand education. *Sch. and Soc.*, 1941, 53, 481-487.
19. DEUTSCH, Danica and KADIS Asya. Alfred Adler's theory of compensation applied to current studies on sidedness. *Indiv. Psychol. Bull.*, 1947, 6, 27-31.
20. DOWNEY, June E. Types of dextrality and their implications. *Amer. J. Psychol.*, 1927, 38, 317-367.
21. EDWARDS, A. S. Handedness and involuntary movement. *J. gen. Psychol.*, 1948, 39, 293-295.
22. EYRE, M. B. and SCHMEECKLE, M. M. A study of handedness, eyedness and footedness. *Child Develop.*, 1933, 4, 73-78.
23. FERTSCH, Pauline. Hand dominance in reading Braille. *Amer. J. Psychol.*, 1947, 60, 335-349.
24. FINCH, G. Chimpanzee handedness. *Science*, 1941, 94, 117-118.
25. FLEISCHHACKER, H. H. Asymmetries of sensory functions (spatial and temporal discrimination) in normal persons. *J. ment. Sci.*, 1947, 93, 318-332.
26. FRACAROL, LA CHARLES MARILYN. The relative influence of the locus and mass of destruction upon the control of handedness by the cerebral cortex. *Univ. of New Mexico, Abstracts of theses*, 1933-1937, Albuquerque, 1946, 37-38.
27. FRENDER, L. First report concerning handedness and personality of 51 boys residing at Edenwald School. *Occup. Ther.*, 1943, 22, No. 1, 16-23.
28. GARDNER, L. P. Experimental data on the problem of motor lateral dominance in feet and hands. *Psychol. Rec.*, 1941, 5, 1-63.
29. GARDNER, L. P. Experimental data on the problem of sensory lateral dominance in feet and hands. *Psychol. Rec.*, 1942, 5, 66-124.
30. GARDNER, W. H. *Left-hand writing: instruction manual*. Rev. ed. Danville, Ill.: The Interstate Printers and Publishers. 1945.
31. GATES, R. R. *Human Genetics* (2 vol.). New York: Macmillan, 1946. Pp. xvi + 1518.
32. GESELL, A. The principle of functional asymmetry, in Carmichael, L.: *Manual of Child Psychology*, 1933, 307-313.
33. GESELL, A. and AMES, LOUISE B. The development of handedness *J. genet. Psychol.*, 1947, 70, 155-175.
34. GESELL, A. and HALVERSON, H. M. The daily maturation of infant behavior: a cinema study of postures, movements, and laterality. *J. genet. Psychol.*, 1942, 61, 3-32.
35. GILKEY, B. G. and PARR, F. W. An analysis of the reversal tendency of fifty selected elementary-school pupils. *J. educ. Psychol.*, 1944, 35, 284-292.
36. GOODENOUGH, F. A. and ANDERSON, J. *Experimental Child Study*. New York: Century Co., 1931, page 131.
37. HAAS, L. J. Observations on left-handedness. *Ment. Hyg.*, N. Y. 1948, 32, 279-284.
38. HÆFNER, R. *The educational significance of left-handedness*. Teachers College Contrib. to Educ., 1929, 360.

39. HÆFNER, R. The relation between hand and foot tendencies of children. *Ped. Sem.*, 1930, 38, 338-351.
40. HARRIS, A. J. *Harris tests of lateral dominance*. New York: Psychological Corporation, 1947.
41. HEINLEIN, J. H. Preferential manipulation in children. *Comp. Psychol. Monogr.*, 1930, 7, No. 33, p. 121.
42. HELTMAN, H. J. Contradictory evidence in handedness and stuttering. *J. Speech Disorders*, 1940, 5, 327-331.
43. HEYMANN, K. Spiegelschrift bei Triebstörungen (Mirror writing in disturbances of the instincts), *Schweiz. Arch. Neurol. Psychiat.*, 1941, 48, 29-39.
44. HICKS, Thelma Kaut, When left is right. *Parents' Mag.*, 1942, 21, 34.
45. HILDRETH, Gertrude. Bilateral manual performance, eye dominance, and reading achievement. *Child Develpm.*, 1940, 11, 311-317.
46. HILDRETH, Gertrude. A school survey of eye-hand dominance. *J. appl. Psychol.*, 1945, 29, 83-88.
47. HILDRETH, Gertrude. Manual dominance in nursery school children. *J. genet. Psychol.*, 1948, 72, 29-45.
48. HILDRETH, Gertrude and SCHEIDEMANN, Norma V. Handedness, in *Encyclopedia of Educational Research*, edited by W. S. Monroe. New York: MacMillan, 1950, pp. 519-524.
49. HULL, Catherine J. A Study of laterality test items. *J. exp. Educ.*, 1936, 4, 287-290.
50. HUMMEL, D. G. Hand-eye relationships, a case report. *Amer. J. Optom.*, 1944, 21, 314-316.
51. JOHNSON, P. W. The relation of certain anomalies of vision and lateral dominance to reading disability. *Monogr. Soc. Res. Child Develpm.*, 1942, 7, No. 2, p. 147.
52. JOHNSON, W. and BISSELL, V. L. Iowa hand usage dextrality quotients of one hundred high school students. *J. ed. Psychol.*, 1940, 31, 148-152.
53. JOHNSON, W. and DUKE, D. Revised Iowa hand usage dextrality quotients of six-years-olds. *J. educ. Psychol.*, 1940, 31, 45-52.
54. JOHNSON, W. and KING, A. An angle board and hand usage study of stutterers and non-stutterers. *J. exp. Psychol.*, 1942, 31, 293-311.
55. JOHNSTON, P. W. *Relation of certain anomalies of vision and lateral dominance to reading disability*. Nat. Res. Council, \$1.50.
56. JONES, H. E. Dextrality as a function of age. *J. exp. Psychol.*, 1931, 14, 125-143.
57. JONES, M. M. W. Relationship between reading deficiencies and left-handedness. *Sch. and Soc.*, 1944, 60, 238-239.
58. JONES, Margaret Hubbard, and JONES F. Nowell. The relationship of verbal reaction to hemisphere of entry of a visual stimulus. *Amer. Psychologist*, 1947, 2, 408.
59. JORDAN, H. E. The crime against left-handedness. *Good Health*, 1922, 57, 378-383.
60. KNOTT, J. R. and TJOSSEM, T. D. Bilateral electroencephalograms from normal speakers and stutterers. *J. exp. Psychol.*, 1943, 32, 357-362.
61. KOCH, Helen ET AL. A study of the nature, measurement and determination of hand preference. *Genet. Psychol., Monogr.*, 1933, 13, 117-221.

62. LAGRONE, C. W. and HOLLAND, B. F. Accuracy of perception in peripheral vision in relation to dextrality, intelligence and reading ability. *Amer. J. Psychol.*, 1943, 56, 592-598.
63. LAMB, N. The left-handed student in the public high school. *Univ. High Sch. J. Calif.*, 1940, 18, 113-121.
64. LEAVELL, U. W. and FULTS, F. C. Dominance and displacement of visual imagery in relation to reading achievement. *Peabody J. Educ.*, 1943, 21, 103-108.
65. LEBENSOHN, J. E. Ocular dominance and marksmanship. *Nav. med. Bull. Wash.*, 1942, 40, 590-594.
66. LYNN, J. G. and LYNN, D. R. Face-hand laterality in relation to personality. *J. Abnorm. Soc. Psychol.*, 1938, 33, 291-322.
67. LYNN, J. G. Mimetic smiledness as related to handedness: an indicator of basic modes of human adaptation. *J. nerv. ment. Dis.*, 1942, 95, 481-482.
68. LYNN, J. G. and LYNN, D. R. Smile and hand dominance in relation to basic modes of adaptation. *J. abnorm. soc. Psychol.*, 1943, 38, 250-276.
69. MACMEEKEN, M. *Developmental aphasia in educationally retarded children*. London: U of London Press, 1942. Pp. 95. 3 s.
70. MILES, W. R. Ocular dominance demonstrated by unconscious sighting. *J. exp. Psychol.*, 1929, 12, 113-126.
71. MINTZ, A. Reading reversals and lateral preferences in a group of intellectually subnormal boys. *J. educ. Psychol.*, 1946, 37, 487-501.
72. MINTZ, M. Lateral preferences of a group of mentally subnormal boys. *J. genet. Psychol.*, 1947, 71, 75-84.
73. MONROE, M. Methods for diagnosis and treatment of reading disability. *Genet. Psychol. Monogr.*, 1928, 4, 343-456.
74. MONROE, M. *Children who cannot read*. Univ. of Chicago Press, Chicago, 1932.
75. MOUNSEY, C. and PETERSON, G. E. The relationship of ear preference to other laterality characteristics. *J. Speech Disorders*, 1944, 9, 121-123.
76. NEEDLES, W. Concerning transfer of cerebral dominance in the function of speech. *J. nerv. ment. Dis.*, 1942, 95, 270-277.
77. NIELSEN, J. M. Dominance of the right occipital lobe. *Trans. Amer. neurol. Ass.*, 1940, 66, 43-45.
78. ORTON, S. T. Word-blindness in school children. *Arch. Neurol. and Psychiat.*, 1925, 14, 581-615.
79. ORTON, S. T. *Reading, writing and speech problems in children*. New York: W. W. Norton and Co., Inc., 1937.
80. ORTON, S. T. Visual function in strephosymbolia. *Arch. Ophthal.*, Chicago, 1943, 30, 707-717.
81. ORTON, S. T. and GILLINGHAM, A. Special disability in writing. *Bull. Neur. Inst. New York*, 1933, 3, 1-32.
82. OSTLYNCEN, E. On the direction of drawings. *Studia Psychol. Pædagog., Lund.*, 1948, 2, 206-210.
83. PALMER, E. C., SEISER, Marjorie and LAUER, A. R. The relation between ocular dominance, handedness, and visual acuity. *Proc. Iowa Acad. Sci.*, 1947, 54, 263-265.
84. PARSON, B. S. *Left-handedness*. New York: MacMillan, 1924, pp vii + 185.
85. PETERSON, G. M. The influence of ligating one of the common carotid arteries upon handedness in the rat. *J. Comp. Psychol.*, 1932, 14, 1-7.

86. PHELPS, W. M. and TURNER, T. A. Left hand, right hand; the experiences of doctors with cerebral palsied children on the problems of handedness. *Hygeia*, 1948, 26, 808-809; 822.
87. PYLE, W. H. and DROUIN, A. Left-handedness: an experimental study. *Sch. and Soc.*, 1932, 36, 253-256.
88. QUINAN, C. The principal sinistral types. *Arch. Neur. Psychiat.*, 1930, 24, 35-47.
89. QUINAN, C. The handedness and eyedness of speeders and reckless drivers. *Arch. Neurol. Psychiat.*, 1931, 25, 829-837.
90. RHEINBERGER, M. B. KARLIN, I. W. and BERMAN, A. B. Electroencephalographic and laterality studies of stuttering and non-stuttering children. *Nerv. Child*, 1943, 2, 117-133.
91. RIFE, D. C. Handedness, with special reference to twins. *Genetics*, 1940, 25, 178-186.
92. RIFE, D. C. Palm patterns and handedness. *Science*, 1941, 94, 187.
93. RIFE, D. C. Handedness and dermatoglyphics in twins. *Hum. Biol.*, 1943, 15, 46-54.
94. RIFE, D. C. Genetic interrelationships of dermatoglyphics and functional handedness. *Genetics*, 1943, 28, 41-48.
95. RIFE, D. C. and SCHONFELD, M. D. A comparison of the frequencies of certain genetics traits among Gentile and Jewish students. *Hum. Biol.*, 1944, 16, 172-180.
96. RIFE, J. M. Types of dextrality. *Psychol. Rev.*, 1922, 29, 474-480.
97. RUCH, F. L. *Psychology and Life*. New York: Scott, Foresman and Co., 1948, p. 728-730.
98. SCHILLER, A. Theories of handedness. Part I. *J. appl. Psychol.*, 1935, 19, 694-703.
99. SCHILLER, A. Theories of handedness. Part II. *J. appl. Psychol.*, 1936, 20, 77-92.
100. SCHONELL, F. J. The relation of reading disability to handedness and certain ocular factors. Part I. *Brit. J. educ. Psychol.*, 1940, 10, 227-237.
101. SCHONELL, F. J. The relation of reading disability to handedness and certain ocular factors. Part II. *Brit. J. educ. Psychol.* 1941, 11, 20-27.
102. SCHULER, N. Psychological factors in a case of strabismus. *Amer. J. Optom.*, 1943, 20, 294-296.
103. SIMON, C. W. Proactive inhibition as an effect of handedness in mirror drawing. *J. exp. Psychol.*, 1948, 38, 697-707.
104. SMITH, K. U. and AKELAITIS, A. J. Studies on the corpus callosum. I. Laterality in behavior and bilateral motor organization in man before and after section of the corpus callosum. *Arch. Neurol. Psychiat.*, Chicago, 1942, 47, 519-543.
105. SMITH, K. U. The rôle of the commissural systems of the cerebral cortex in the determination of handedness, eyedness, and footedness in man. *J. gen. psychol.*, 1945, 32, 39-79.
106. SPADINO, E. J. Writing and laterality characteristics of stuttering children. *Teach. Coll. Contr. Educ.*, 1941, No. 837, pp. vii + 82.
107. TRAVIS, L. E. Left-handedness and speech defects. *Murchison, C. Handbook of Child Psychology*, 1933, 689-695.
108. TWITMYER, E. G. and NATHANSON, Y. The determination of laterality. *Univ. Pa. Psychol. Clin.*, 1933, 22, 141-148.

109. VAN RIPER, A new test of laterality. *J. exp. Psychol.*, 1934, 17, 305-313.
110. WELLMAN, Beth L. Sex differences. *Murchison, C. Handbook of Child Psychology*, 1933, 633.
111. WENTWORTH, K. L. Some factors determining handedness in the white rat. *Genet. Psychol. Monogr*, 1942, 26, 55-117.
112. WILE, I. S. *Handedness: right and left*. Boston: Lothrop, 1934, p. 439.
113. WILE, I. S. Eye dominance: its nature and treatment. *Arch. Ophthal.*, Chicago, 1942, 28, 780-790.
114. WILSON, M. O. and DOLAN, L. Handedness and ability. *Amer. J. Psychol.*, 1931, 43, 261-268.
115. WITTENBORN, J. R. Correlates of handedness among college freshmen. *J. educ. Psychol.*, 1946, 37, 161-170.
116. WITTY, P. A. and KOPEL, D. Sinistral and mixed manual-ocular behavior in reading disability. *J. Ed. Psychol.*, 1936, 27, 119-134.
117. WOLFE, L. S. Differential factors in specific reading disability: I. Laterality of function. *J. genet. Psychol.*, 1941, 58, 45-56.

Lawrence T. DAYHAW, Ph. D.,
professeur à l'Institut de Psychologie,
de l'université d'Ottawa.

L'orientation professionnelle en Belgique

Si les savants américains se sont intéressés dès la fin du siècle dernier à cet aspect de la psychologie appliquée qui porte le nom d'orientation professionnelle, l'Europe occidentale de son côté, ne restait pas inactive. Avec des moyens de fortune, pour ainsi dire, sans appui d'aucune sorte, des chercheurs français, belges, hollandais, sont parvenus, dans leurs travaux, à jeter des bases, à énoncer des principes dont la solide valeur scientifique se vérifie encore actuellement. En Allemagne surtout, certaines écoles se mirent à la tâche avec l'ardeur bien connue des Germains. On peut dire que pendant longtemps, ce pays se trouva à la tête du mouvement en faveur de l'orientation professionnelle.

Carrefour de l'Europe, la Belgique ne pouvait manquer de se trouver alertée par ces idées nouvelles. Psychotechnique, sélection, orientation, autant de domaines qui passionnent fort tôt nos jeunes psychologues. Avant tout pratiques, les Belges s'adonnent à l'expérimentation, contrôlent et adaptent des tests étrangers, imaginent des épreuves dont certaines, comme la boîte à secret de Decroly, sont encore en usage. En tête de ce mouvement se place A.-G. Christiaens, directeur d'école à Bruxelles, mort en 1937, et dont le nom est aujourd'hui universellement connu. Il se devait de placer son pays au premier rang des promoteurs de cette importante action sociale, et de définir nettement, dès 1909, le problème de l'orientation professionnelle. Il fonda à Bruxelles, en 1912, le premier office d'orientation d'Europe et lui voua le meilleur de sa vie. Il s'attacha spécialement à la formation théorique et pratique des premiers orienteurs. Les cours, reposant sur des connaissances scientifiques éprouvées, attirèrent de nombreux étudiants étrangers. On connaît sa *Méthode d'Orientation professionnelle*, tenue partout en haute estime, ainsi que ses *Monographies de Métiers*, qui, lors de leur publication, constituèrent, pour la majorité des praticiens, une révélation et qui, depuis, ont

servi de modèle un peu partout pour l'application et la diffusion de l'orientation professionnelle.

Parmi les collaborateurs de Christiaens, il faut citer Nijns, Ley, Jamar et Buysse, de la Société Belge de Fédotechnie, qui élaborèrent, avant la première guerre un vaste plan d'action. Ces pionniers ont montré que l'orientation professionnelle devient une nécessité pour la société comme pour l'individu. Leurs efforts auprès des pouvoirs publics, du corps enseignant, des parents, devaient lentement porter leurs fruits. Si la Belgique peut se féliciter de posséder aujourd'hui les éléments essentiels de l'action qu'elle entend déployer dans ces domaines, il convient toutefois, de retenir que les autorités n'interviennent que progressivement et avec une prudence extrême. On peut certes dire que l'épreuve du temps est chose acquise aujourd'hui en ce pays qui, marchant à pas comptés, pose un jalon après l'autre, sans précipitation et sans inutiles dépenses. La situation actuelle est donc le résultat d'un travail de longue haleine dont n'a été conservé que ce qui a résisté à l'expérience, et ceci confère sans doute à l'action belge une valeur particulière.

Décrivons quelques-unes de ces étapes.

Après la guerre de 1914-1918, Christiaens s'assura la collaboration des communes de l'agglomération bruxelloise, du gouvernement provincial du Brabant et du ministère du Travail. En 1919, l'« Office intercommunal pour l'Orientation professionnelle des jeunes gens de l'Agglomération bruxelloise » est institué. Il a examiné, depuis sa fondation, près de dix mille cas. En 1920, il entreprend la tâche de préparer le personnel des futurs offices locaux. Les candidats suivent à Bruxelles des cours pratiques et à l'Université de Gand un cours de psychologie.

Signalons aussi les essais menés, vers la même époque, par l'Œuvre nationale des Orphelins de la Guerre et les travaux de détermination de la personnalité réalisés à la prison de Forest, sous la direction du Dr Vervacq.

En 1923, l'Institut des Hautes Études de Belgique ouvre une section nouvelle: l'École d'Ergologie, où sera enseignée, de façon détaillée, la science du travail. Cette institution a délivré jusqu'ici près de deux cents certificats d'aptitude aux fonctions de conseiller

d'orientation professionnelle. Une bonne partie des diplômes furent conquis par des étrangers. Français, Américains du Nord, Russes, qui appliquent au loin les principes inculqués en Belgique. Les noms des D^{rs} Sollier et Drabs sont inséparables de ces efforts.

Des laboratoires privés de sélection professionnelle se créent un peu partout, sous l'impulsion des anciens élèves de l'École d'Ergologie: Union minière du Haut-Katanga, Société des Tramways bruxellois, Société des Tramways unifiés de Liège, Union chimique belge, Ateliers de Constructions électriques de Charleroi, Fabrique nationale d'Armes de Guerre de Liège, etc.

On ne peut toutefois nier que, pour intéressants qu'ils soient, ces premiers résultats ne sont guère en rapport, quantitativement, avec les efforts déployés. D'autre part, en dehors de la capitale, l'orientation professionnelle ne rencontre guère qu'un intérêt tout à fait théorique. Éducateurs, psychologues, étudient le problème, se documentent avec soin, mais aucune réalisation pratique n'apparaît.

Il fallut que la crise des années 30 amenât la misère et le chômage, qu'elle attirât l'attention sur la dangereuse situation d'une jeunesse désemparée pour que fût reconnu le besoin formel d'orienter celle-ci à temps.

Le « gouvernement d'union nationale » de 1936 intervint fort heureusement pour remonter la pente. Il décréta notamment la prolongation de la scolarité obligatoire et, en février 1936, un arrêté royal instaura au département de l'Instruction publique, un Centre national d'Orientation professionnelle. Désormais, l'État allait patronner un mouvement qui semblait se développer heureusement. Le service nouveau, dirigé par E. Lobet, fut rattaché à l'Instruction publique afin de bien marquer que le premier terrain d'élection de l'Orientation professionnelle, c'est l'école elle-même. Ce Centre national procéda tout d'abord à un vaste travail de propagande parmi les personnes susceptibles de s'intéresser à son activité et plus particulièrement le corps enseignant, les instituts universitaires de pédagogie, le corps médical, les services sociaux, l'armée, etc.

Quelque temps après, le 22 octobre 1936, un arrêté ministériel institua un examen officiel d'aptitude aux fonctions de conseiller d'Orientation professionnelle. Le 21 juillet 1937, un arrêté royal

encouragea les communes, les provinces, l'initiative privée, à la création d'offices. L'élan était donné. Des offices s'ouvrirent un peu partout dans le pays et spécialement dans les régions industrielles. Le mouvement de la Jeunesse ouvrière chrétienne (J.O.C.) organisa de multiples bureaux, souvent mal outillés, mais animés d'un zèle ardent. En 1938, à l'initiative du regretté professeur R. Nihard et de MM. V. Jamar et R. Cornet, l'Université de Liège voyait la naissance du premier office universitaire de Belgique. Quant aux pouvoirs publics, ils se mirent également à la tâche. Toujours en 1938, la province du Hainaut inaugura trois offices. En 1939, la province de Liège mettait sur pied un vaste projet d'organisation, modèle du genre, dont la réalisation s'achève à l'heure actuelle. Les autres provinces suivirent le mouvement. En 1949, on comptait dans le pays 37 offices de langue française (dont 18 organisés par les pouvoirs publics et 19 par la J.O.C.) et 49 offices de langue flamande (dont 42 relevant de la J.O.C.).

L'importance prise progressivement par cette initiative devait inciter l'État à s'occuper davantage de la formation de nouveaux conseillers, et considérant qu'il était opportun de donner une préparation universitaire aux cadres supérieurs de l'orientation, un arrêté du 13 janvier 1947 instituait dans les instituts supérieurs de pédagogie des universités de l'État, un enseignement préparant aux fonctions en question. Cette nouvelle section d'orientation scolaire et professionnelle des universités confère le grade et délivre le diplôme de licencié en orientation et sélection professionnelles.

En même temps qu'il devait assurer la préparation des cadres de conseillers, le Centre national recevait pour mission d'organiser un premier réseau d'offices à travers le pays. Cette dernière tâche fit l'objet de dispositions réglementaires très précises. Un arrêté royal du 21 août 1937, toujours en vigueur, règle les conditions d'organisation et de fonctionnement des offices d'orientation professionnelle de la jeunesse désireuse d'être reconnus et subsidiés par l'État.

Il est stipulé que la consultation d'orientation professionnelle comporte obligatoirement:

- 1° un examen médical approfondi,
- 2° une enquête familiale et scolaire,

- 3° un examen psychotechnique,
- 4° la constitution du dossier individuel,
- 5° la communication écrite, au chef de famille ou à toute autre personne régulièrement autorisée, des résultats de la consultation.

En ce qui concerne l'examen psychologique, il est à remarquer que la collection des objets et appareils que doivent posséder les offices pour la pratique de l'orientation professionnelle comprend obligatoirement, à côté de l'appareillage médical, le matériel (instruments, tests) devant permettre l'examen des organes des sens, des dispositions sensorielles, motrices, psychomotrices et sensomotrices, de l'intelligence, des connaissances scolaires, du caractère.

Cette dernière disposition, ainsi que l'obligation pour les offices reconnus par l'État de se conformer à un règlement-type d'ordre intérieur et établir annuellement un rapport d'activité, unifient en fait, techniquement et administrativement, le travail de ces organismes. Insistons sur ce point, qui caractérise la méthode belge, tout en signalant l'existence d'instructions précises destinées à faciliter l'application des arrêtés royaux et ministériels sur la matière, instructions qui ont trait notamment à la désignation et au rôle des autorités administratives, du conseiller-directeur, du médecin, du personnel de service (infirmière, etc.); au conditionnement des locaux et au fonctionnement de l'office (âge des sujets, gratuité, premier examen complet, examen de contrôle, tenue des registres réglementaires), ainsi qu'au calcul des subventions gouvernementales.

Une enquête récemment entreprise par le service central a révélé que les offices d'orientation reconnus par l'État ont procédé en dix ans à l'examen complet de près de cent mille cas. Les conclusions de cette enquête peuvent se résumer comme suit: L'âge moyen des sujets examinés était de 13 à 14 ans.

Les diverses contre-indications médicales représentent 8% chez les garçons et 6% chez les filles, les contre-indications scolaires et psychologiques représentent 12% chez les garçons et 8% chez les filles, et les contre-indications économiques 2% chez les garçons et 1,5% chez les filles.

Si l'on admet que les deux tiers des contre-indications scolaires relèvent de facteurs d'ordre médical, il apparaît que l'intervention du médecin fut nettement justifiée pour 15 et 12% des cas. La classification précise des diverses constatations médicales n'a pu encore être établie; il résulte toutefois de nombreux rapports concordants que c'est à cet âge que le plus grand nombre de défauts sont relevés, ce qui souligne l'importance et la nécessité de la médecine de l'adolescence, préventive et curative.

Les quelques données ci-après sont, à cet égard, significatives. Sur deux mille cas, on compte entre autres:

- insuffisance du développement musculaire et osseux, 252 cas;
- insuffisance de l'appareil circulatoire, 93 cas;
- insuffisance de l'appareil respiratoire (dont 32 tuberculoses pulmonaires), 288 cas;
- insuffisance de l'appareil digestif, 110 cas;
- troubles de la vue (dont 50 daltoniens), 320 cas;
- troubles de l'audition, 110 cas.

Au total, les consultations d'orientation professionnelle confirment, en gros, 60% des préférences exprimées par les garçons et 65% des préférences exprimées par les filles.

Ajoutons enfin que deux offices d'orientation scolaire de l'État ont été récemment organisés dans les athénées¹ de Charleroi et d'Etterbeek (Bruxelles).

Tous ces efforts témoignent du constant souci des pouvoirs publics et des particuliers d'assurer à la Belgique une restauration complète et un avenir prospère au sein du monde nouveau qui s'élabore sans nos yeux. Inséparable de tout plan de rénovation, l'orientation professionnelle qui se propose de mettre chaque homme à sa place selon ses aptitudes, d'éclairer son libre choix et de le guider au mieux de ses propres intérêts et de ceux de la société, répond certes bien à des besoins essentiels d'ordre individuel, social et économique.

Dans la rédaction de ce schéma de l'orientation professionnelle en Belgique, nous avons fait de larges emprunts à une étude de

¹ Lycées de jeunes gens et de jeunes filles (humanités classiques et modernes).

M. E. Lobet parue en mars 1948 dans le volume LVII de la *Revue internationale du Travail*.

Quant aux méthodes en usage dans les offices belges, elles constituent généralement une combinaison harmonieuse de l'observation et de l'expérimentation. L'enfant étant périodiquement revu par l'orienteur et suivi pas à pas par des auxiliaires sociaux, reçoit en fin de compte, un conseil solidement fondé. Étant donné l'état actuel de la psychologie, cette façon de procéder peut être regardée comme la plus prudente et la plus précise.

René-K. CORNET,
conseiller d'O.P.; lic. Sc. Pédag.

Le père Henri Morisseau, o.m.i.

(4 nov. 1890 - 24 sept. 1950)

Le 24 septembre dernier, décédait à Ottawa l'un des dévoués apôtres qui ont accompagné l'essor de l'Université d'Ottawa durant le dernier quart de siècle, le R. P. Henri Morisseau, o.m.i.

Malgré le lien intime qui unissait le R. P. Morisseau à nombre d'œuvres religieuses et sociales, l'Université tient à le revendiquer comme « l'un des siens », puisque le regretté disparu y a consacré presque toute sa vie de prêtre, se dépensant corps et âme pour le succès et l'épanouissement de cette œuvre qui lui tenait tant à cœur.

Originaire du diocèse de Saint-Hyacinthe, il était en contact avec l'Université dès son cours classique au Juniorat du Sacré-Cœur (1907-1913). Ses études cléricales, également à Ottawa, comme Oblat de Marie-Immaculée (1914-1918), le conduisaient, en une première obédience (1918), à l'Université, même avant son ordination sacerdotale. À part neuf années (1924-1933) qui le séparèrent de cette vie universitaire pour d'autres postes, à Maniwaki comme vicaire, à Kapuskasing comme supérieur et curé, au Juniorat du Sacré-Cœur comme professeur, toute sa carrière d'Oblat se passa à l'œuvre de ses premiers jours d'action sacerdotale.

Pour expliquer brièvement le travail immense du père Morisseau, l'on peut tout exprimer en deux mots: ordre et charité. Ce sont les deux notes dominantes qu'on a tenu à rappeler sur la tombe du cher Père; elles résument toute sa vie et toute son activité.

Homme d'ordre et de précision, voilà ce que, non seulement ses intimes, mais tous ceux qui ont eu quelques contacts avec lui, aiment à souligner comme principale caractéristique.

Ses qualités d'ordre, en effet, alliées à son talent d'organisateur, à sa clairvoyance, à sa délicate conscience historique, rendent compte en grande partie de l'activité du révérend Père et de son achèvement vers la fonction d'archiviste de l'Université, poste qu'il occupa durant les dernières années de sa vie.

Aussi le retrouvons-nous à la tête de multiples organismes qui lui sont confiés successivement: rédacteur du *Bulletin paroissial* de Notre-Dame de Hull; organisateur du « Service de Librairie » du journal *Le Droit*; l'un des fondateurs de la section locale de la Société généalogique canadienne-française; à l'Université, directeur des Anciens, directeur de la Société des Débats français, directeur de *La Rotonde*, directeur des services étrangers, éditeur des quinze derniers numéros de l'*Almanach de l'Université*, patron d'un projet de drapeau national selon les lois héraldiques, et enfin organisateur et gardien fidèle des Archives de l'Université.

Tous les problèmes où se révèle le besoin d'ordre et de précision, où l'on reconnaît surtout l'homme d'histoire, l'ont intéressé; ainsi l'on rencontre son nom au bas de nombreux articles de journaux ou de revues, traitant tour à tour de généalogie, d'art héraldique, d'archéologie et d'histoire. *Le Droit*, *Le Travailleur*, *20^e Siècle*, la *Revue de l'Université d'Ottawa*, *L'Apostolat*, etc., ont vite reconnu en lui un précieux collaborateur. En somme, il fut « le levain d'une foule de projets éducationnels et historiques, aussi bien que le guide enthousiaste et éclairé de toute une phalange de travailleurs intellectuels ».

On lui doit également trois biographies: *Le Père Arthur Guertin, o.m.i.*, *Le Père Arthur Paquette, o.m.i.* et *Le Frère Joseph Normand, o.m.i.* Il laisse en manuscrit deux autres vies d'oblats: *Le Père Émile David, o.m.i.* et *M^{re} Guigues, o.m.i., premier évêque d'Ottawa*.

Cette conscience historique devait le conduire graduellement à la fonction d'archiviste où il reconstituerait si habilement toute l'histoire de l'Université centenaire, dont la plupart des documents avaient péri dans l'incendie de 1903.

Il nous quittait pour l'autre vie au soir même du couronnement de son œuvre par le dévoilement d'une plaque commémorative à l'endroit précis où, après tant de démarches, il avait identifié le lieu d'origine de l'Université, Collège de Bytown, il y a cent ans.

Mais toute cette carrière ne saurait trouver son ultime explication dans son génie d'organisation et d'ordre. Plus profondément, dans sa vie, il faut découvrir un grand amour. Il laisse sa marque partout où il est passé, parce que tout y fut animé d'une vivante charité.

L'amour des âmes, voilà le grand stimulant qui a permis au père Morisseau une telle activité: professeur, préfet de discipline, vicaire, curé, chercheur ou historien, il laisse « des empreintes ineffaçables, parce qu'il y trace son sillon avec son cœur ». Ses multiples occupations ne l'empêchèrent pas de déployer son zèle sacerdotal à l'extérieur; aussi le retrouvera-t-on en tournée de prédication au Canada et aux États-Unis pour y semer la vie chrétienne, ou au milieu des colons et des bûcherons pour les grouper en association. Partout le même dévouement et la même charité qui l'ont fait aimer de tous.

L'amour de ses compatriotes fut une des manifestations de cette charité sacerdotale. Il n'a pas hésité à travailler à l'expansion du journal *Le Droit*, ou à se lancer dans la question scolaire de l'Ontario.

Son attachement à l'Université d'Ottawa explique comment il a mis tout son cœur au travail qu'il a accompli; entreprenant de nature et peu craintif devant les difficultés, il a su mener à bonne fin les diverses tâches qu'on lui a confiées au sein de cette institution.

Mais pour apprécier à sa juste valeur cette vie de prêtre, il faudra remonter à son affection pour la Congrégation des Oblats, à son amour de l'Église et à son don total au service du bon Dieu. Partout, l'ardeur manifestée n'était que le reflet d'une volonté totalement orientée vers la grande cause du royaume chrétien.

L'œuvre du père Morisseau, que l'on ne saurait appeler doctrinale à l'instar d'autres universitaires, mais qui portera dignement le nom d'« œuvre historique », ne périra pas; les qualités qu'elle reflète prennent trop profondément racine en une vie divine pleinement vécue. Il s'en dégage, en effet, non seulement l'ordre et la clarté, mais constamment un véritable amour des autres.

Marcel PATRY, o.m.i.,
professeur à la Faculté de Philosophie.

Le père Eugène Prévost

*Fondateur des congrégations
de la Fraternité sacerdotale
et des Oblates de Béthanie¹*

Le problème qui domine tous les autres problèmes et contient en germe leur solution est toujours, à n'importe quelle époque de l'histoire, le problème sacerdotal: recrutement, culture intellectuelle, sanctification et assistance du clergé, d'une part; méthodologie pastorale adaptée aux exigences des temps, des personnes et des lieux, zèle entreprenant et éclairé, d'autre part, pour l'avancement du Règne de Dieu dans le monde. Qui travaille à solutionner les multiples et délicats problèmes du sacerdoce apporte du même coup la plus haute et la plus radicale contribution au salut des hommes.

Voilà pourquoi la souriante et radieuse figure du P. Eugène Prévost, que le R. P. Lapointe vient de révéler au grand public, nous apparaît comme l'une des plus grandes figures de notre temps: nul n'a plus aimé les prêtres et nul n'a plus travaillé et souffert pour eux. Nous croyons que l'histoire placera le nom du P. Prévost à côté de celui des plus grands bienfaiteurs du clergé: Monsieur Olier, saint Jean Eudes, saint Vincent de Paul, saint Joseph Cafasso et le futur bienheureux Pie X.

* * *

Eugène Prévost naquit à Saint-Jérôme de Terrebonne, le 24 août 1860. Il était le huitième d'une famille de quinze enfants. Le Canada restera toujours pour Eugène Prévost « son pays, ses amours ». Après de brillantes études classiques au Séminaire de Sainte-Thérèse, le jeune homme entre, en septembre 1879, au Séminaire de Philo-

¹ Georges LAPOINTE, assistant général de la Fraternité sacerdotale, *Le Père Eugène Prévost, Fondateur des Congrégations de la Fraternité sacerdotale et des Oblates de Béthanie*. La Pointe-au-Lac, Cité du Saint-Maurice, P. Q., Canada. Vol. in-8 de 384 pages; nombreuses reproductions photographiques. Prix: \$2,00.

sophie à Montréal. Un prêtre dont la mémoire est demeurée en vénération dans toute l'Amérique du Nord, le savant et saint Monsieur Lecocq, remarque le jeune séminariste. Le P. Lecocq connaît la fondation du bienheureux Eymard: la Congrégation du Très-Saint-Sacrement. Un jour, le 16 janvier 1880, il dit impérativement à son jeune dirigé: « C'est là votre place, pas ailleurs. Êtes-vous prêt à partir? Partez demain! » Fidèle à la consigne, le 2 août 1881, Eugène Prévost s'embarquait à New-York, à bord du *Canada*, en route pour le noviciat des Pères du Très-Saint-Sacrement à Bruxelles. Scolastique à Rome, il est comblé, pendant ses années de préparation au sacerdoce, des plus hautes grâces mystiques. Après son ordination à Saint-Jean-de-Latran par le card. Parrocchi, le 4 juin 1887, la sainteté du nouveau prêtre s'impose tellement à tous que le Chapitre général de sa congrégation le nomme, dès la même année, consultant général, avec résidence à Paris, où pendant une douzaine d'années il se consacre jour et nuit à l'apostolat sacerdotal par le moyen de l'Œuvre des Prêtres adorateurs, fondée par le P. Eymard et destinée à répandre dans le clergé l'esprit eucharistique. Malade, calomnié, persécuté, il abandonne ce ministère, sur les ordres de ses supérieurs, pour y revenir quelques années plus tard et s'y consacrer pendant six ans. Au cours de ces vingt années passées dans la Congrégation du Très-Saint-Sacrement, le P. Prévost, à l'école du bienheureux Eymard, se forme à une vie eucharistique si intense que l'on ne sait qui, dans cette voie, mérite le plus notre admiration, le maître ou le disciple. Le bienheureux Eymard lui communique aussi cet amour du prêtre qui, avec l'amour de l'eucharistie, avait été la grande passion de sa vie. Son âme sans cesse exposée aux ardeurs du Soleil eucharistique durant ces jours et ces nuits d'adoration, atteint progressivement les sommets de la vie mystique, après avoir passé par les purifications et illuminations décrites par Tauler et saint Jean de la Croix. En même temps, Notre-Seigneur lui parle souvent. Un jour, la lumière devient aveuglante: « Toutes les classes de la société sont assistées par des congrégations religieuses spécialisées à leur service . . . seul le prêtre, qui a de plus grands besoins que les autres, est laissé seul, abandonné . . . »

Depuis longtemps Notre-Seigneur parle clairement au P. Prévost de son œuvre de prédilection: l'œuvre de ses prêtres. Mais l'illusion est toujours à craindre. Enfin, après avoir pris l'avis de plusieurs, le P. Prévost, au Canada depuis le 10 janvier 1900 où il a travaillé plus que personne à l'établissement d'une maison de sa congrégation, demande et obtient la dispense de ses vœux, pour se consacrer entièrement à l'œuvre des prêtres. Appuyé par M^{sr} Bruchési de Montréal, par le cardinal de Paris, par les quatre sœurs de sainte Thérèse de Lisieux qui offrent leur vie pour le succès de cette œuvre, le P. Prévost se dirige vers Rome. Léon XIII le reçoit avec une singulière bienveillance, approuve ses projets, baptise lui-même la nouvelle congrégation sous le nom de Fraternité sacerdotale, fait immédiatement rédiger les Constitutions, et remet au P. Prévost un rescrit des plus décisifs pour son œuvre. Désormais, jusqu'au 1^{er} août 1946, date de sa sainte mort, le P. Prévost ne vit plus que pour ses deux congrégations: La Fraternité sacerdotale et les Oblates de Béthanie, par le moyen desquelles il entend SERVIR les prêtres du monde entier et les assister dans tous leurs besoins. Il n'entre pas dans les cadres de cet article de chercher même à résumer ces quarante-cinq années d'oraisons, d'immolations, de travaux de toute sorte pour le bien des prêtres. Comme tous les grands fondateurs d'ordres, et plus que d'autres même, à cause de sa mission spéciale, le P. Prévost connut toutes les Nuits obscures décrites par saint Jean de la Croix et celles non moins crucifiantes réservées aux hommes apostoliques et d'une modalité spéciale: calomnie, imputations infâmant, abandon et trahison de ses disciples, oppositions tenaces de hauts personnages ecclésiastiques, provoquant trois visites apostoliques, difficultés pécuniaires, constantes maladies, extrême pauvreté, pénurie de sujets et surtout le sourire moqueur de ceux qui le traitent d'hypocrite et d'illuminé parce qu'il croit et dit avoir la mission de travailler à la sanctification du clergé. Mais Notre-Seigneur tempère souvent l'amertume du calice. Il inonde son fidèle serviteur de ses consolations, lui révèle les profondeurs de son état sacerdotal et de son état de victime; tous les papes le protègent et le soutiennent; de nombreux évêques lui ouvrent les portes de leur diocèse; surtout des saints grandissent dans les deux parterres cultivés par le Père, et les œuvres sacerdotales se consolident

malgré tout: plusieurs fondations à Rome, à Paris, ailleurs en France, au Canada d'où lui viennent la plupart des vocations, produisent déjà des fruits consolants.

* * *

Nous serions cependant trop incomplet si nous ne signalions l'œuvre écrite du P. Prévost. Cette œuvre considérable est loin d'être publiée en entier. Quand ses notes intimes, ses mémoires, ses innombrables lettres — dont plusieurs sont de vrais petits traités de vie spirituelle — viendront s'ajouter aux douze ou treize volumes déjà connus, on verra que le P. Prévost, tant par l'étendue des sujets traités que par la valeur de sa doctrine, est un des plus grands écrivains spirituels de notre temps. En lui s'allient de la façon la plus harmonieuse un sens théologique toujours en éveil, une connaissance approfondie des secrets de la vie mystique et le charme d'un style qui est le reflet d'une âme toute de lumière et d'amour.

Fondateur de deux communautés en bonne voie de progrès et destinées à couvrir le monde de leur bienfaisante influence, maître de vie spirituelle, prêtre modèle toujours tendu vers les sommets, le père Prévost fait grand honneur au Canada français et à la sainte Église. Il faut remercier le P. Lapointe de nous avoir fait connaître cette grande vie, avec tant d'amour et de discrétion à la fois, et dans un style et selon une méthode toute proche de l'auto-biographie, qui en rend la lecture captivante.

Anselme LONGPRÉ, ptre,
curé de Sainte-Croix-de-Dunham, P. Q.

Chronique universitaire

SOUS LE SIGNE DU PROGRÈS.

Le *Rapport* annuel que le T. R. P. Recteur publie depuis quelques années, permet de se rendre facilement compte de la vie et de la marche de l'Université. Le rapport de l'année académique 1949-1950 témoigne d'une vie débordante à l'Université. Cette brochure, miméographiée, de 145 pages, est d'un vif intérêt: on y voit que les progrès réalisés en ces derniers temps sont considérables.

Le T. R. P. Recteur souligne d'abord les nouvelles fondations: elles sont nombreuses et variées. L'*École des Gradués*, dont le projet était à l'étude depuis quelque temps, a été régulièrement érigée. Elle groupe en un comité consultatif les représentants des facultés, écoles, instituts et sections qui offrent des cours supérieurs en vue de l'obtention des grades de maîtrise et de doctorat.

La Faculté des Arts a fondé deux instituts: l'*Institut Sud et Est européen* et l'*Institut d'Éducation physique*. Le premier a pour but de favoriser l'étude des civilisations slaves et de la culture italienne; il veut faciliter aux Néo-Canadiens l'acquisition des grades académiques. Le second vise à former des jeunes qui s'occuperont de l'organisation des loisirs dans les communautés urbaines de quelque importance. Cet Institut, qui n'en est pas un de culture physique, donne, en plus de la spécialisation, une formation générale et conduit au baccalauréat ès arts avec mention en éducation physique.

La Faculté des Arts a aussi complètement remanié son *Cours de Commerce*. On espère ainsi préparer plus solidement les gradués aux examens post-scolaires des associations de comptables agréés.

En septembre 1949, l'*École des Sciences politiques et sociales*, qui jusqu'alors n'offrait que des cours supérieurs, ouvrait ses portes aux sous-gradués. Elle décernera désormais un baccalauréat ès arts avec spécialisation en sciences politiques.

L'Université annonçait, en juillet 1949, la fondation d'une *Faculté de Droit civil*. C'était la réalisation d'un rêve depuis longtemps

caressé. Toutefois des circonstances particulières ont obligé les autorités à retarder l'ouverture des cours de la Faculté de Droit.

Jetons maintenant un bref coup d'œil sur les autres facultés ou écoles.

La *Faculté de Théologie* se fait gloire d'inscrire des étudiants provenant de 23 diocèses du Canada et des États-Unis, de 7 provinces oblates, de l'ordre des Bénédictins, de la Congrégation du Très-Précieux-Sang et des Prêtres de Sainte-Marie de Tinchebray. La Faculté compte 24 professeurs, dont quelques-uns font actuellement des études spécialisées en histoire ecclésiastique, en sciences médiévales, en Écriture sainte. L'*Institut de Missiologie*, rattaché à la Faculté de Théologie, en est à sa deuxième année d'existence. Les professeurs de l'Institut ont participé à des congrès missiologiques et ont préparé plusieurs publications.

La *Faculté de Droit canonique* est présentement la seule en activité au Canada. Les étudiants sont peu nombreux, mais la Faculté a pu quand même décerner 4 diplômes de doctorat.

La *Faculté de Philosophie* compte 160 étudiants, dont 51 laïques. Elle a octroyé 2 doctorats, 4 maîtrises en philosophie (M.A.), 50 baccalauréats ès arts, 52 baccalauréats et 16 licences en philosophie. Elle a reçu le renfort de plusieurs nouveaux professeurs; d'autre part, deux professeurs ont quitté l'enseignement et deux autres sont aux études dans des universités étrangères. Au cours de l'année, la Faculté a reçu le pouvoir de présenter au Sénat académique, ses propres élèves candidats à la maîtrise ès arts et au doctorat en philosophie (charte civile).

La *Faculté de Médecine* a continué à organiser ses cours, surtout ceux de clinique. On eut à surmonter des difficultés spéciales, par suite du nombre restreint des « lits publics » à l'Hôpital Général et de l'attitude du personnel médical de l'Hôpital Municipal qui n'avait pas cru devoir accorder sa collaboration. Les travaux de recherches ont été facilités par les nombreuses améliorations apportées aux laboratoires. Plusieurs nouveaux professeurs se sont joints au corps enseignant. Les membres de la Faculté ont publié plusieurs travaux scientifiques et participé à des congrès médicaux. La première promotion aura lieu au mois de juin 1951.

Parmi les facteurs qui ont rendu possibles les grands progrès réalisés par la Faculté de Médecine, mentionnons la subvention de cent vingt-cinq mille dollars votée par le gouvernement de la province d'Ontario et la collaboration généreuse et intelligente des RR. SS. Grises de la Croix de l'Hôpital Général.

Grâce à un octroi fédéral-provincial accordé pour favoriser les recherches sur la santé mentale, l'*Institut de Psychologie* a fait grandement progresser les travaux sur le test « Bellevue-Ottawa ». L'arrivée au pays du pédagogue lithuanien Antanas Paplauskas-Ramunas a rendu possible l'organisation d'une section d'éducation conduisant au baccalauréat en éducation, ainsi qu'à la maîtrise et au doctorat.

Les *Cours d'Été* ont connu un grand succès. 529 élèves, provenant de neuf provinces canadiennes et de douze États américains, s'inscrivirent à ces cours. Une quarantaine d'étudiants suivirent les cours du soir, organisés pour la première fois durant l'été.

L'*École des Sciences appliquées*, qui en est à sa quatrième année d'existence, comptait cette année 55 étudiants. Parmi les anciens, neuf ont reçu leur diplôme de l'Université McGill et deux, de l'Université Laval. Deux professeurs suivent des cours de perfectionnement à Toronto et à Québec. Le corps enseignant s'est accru de neuf nouveaux membres.

Les cours de l'*École d'Infirmières* furent fréquentés par 115 étudiantes, dont 30 reçurent des diplômes. Depuis 1945-1946, alors que les inscriptions atteignaient le chiffre de 99, on peut constater un progrès constant, au point que les locaux sont devenus trop exigus. Grâce à la Faculté de Médecine et à l'Hôpital Général, plusieurs nouveaux services seront bientôt inaugurés dans des locaux entièrement rénovés, ce qui facilitera la formation des étudiantes.

Huit professeurs et cent dix élèves constituent le personnel de l'*École de Musique*. En plus des cours réguliers, on donne des cours spéciaux dans plusieurs institutions de la ville, ce qui porte le nombre des élèves à 300. Un nouveau professeur vient d'être chargé de la section de diction de l'École. Le Chœur Palestrina, qui est rattaché à l'École de Musique, a donné des concerts fort appréciés à Ottawa et à Montréal.

Le 22 décembre 1949, le Sénat académique reconnaissait officiellement l'*École de Bibliothécaires*. L'École admet maintenant les étudiants sous-gradués. Elle prépare les élèves à l'obtention du baccalauréat et de la maîtrise en bibliothéconomie. De plus, les étudiants de la Faculté des Arts pourront désormais inclure des matières de bibliothéconomie parmi les matières facultatives. L'École vient de s'adjoindre 10 nouveaux professeurs qui enseigneront aux cours préparatoires à la maîtrise.

Fondée au mois de septembre 1923, l'*École Normale* ne comptait que 16 élèves, la première année. Ses cours sont actuellement suivis par 148 étudiants. En 1927, l'École était officiellement reconnue par le ministère de l'Instruction publique de l'Ontario, qui, depuis lors, détermine les programmes et octroie les brevets. Durant ces 23 dernières années, l'École a préparé, pour les écoles bilingues de la province, 3350 instituteurs et institutrices, soit une moyenne de 150 par année.

Le *Cours d'Immatriculation* ou « High School » compte 36 professeurs et 552 étudiants. Ce cours prépare les élèves à entrer à la Faculté des Arts; le cours d'« Upper School » ouvre la porte à certaines écoles et facultés de l'Université et des autres universités ontariennes.

Le 31 août 1949, l'Université fondait l'*Institut Interaméricain*, rattaché à l'École des Sciences politiques. L'Institut a pour but de recueillir de la documentation sur les différents pays d'Amérique et leurs problèmes, et de venir ainsi en aide à tous ceux qui poursuivent des recherches dans ce domaine. L'Institut a été particulièrement loué dans un article de la revue *Americas*.

L'*Institut de Philosophie*, fondé pour abriter les étudiants laïques désireux de recevoir une formation philosophique plus avancée, et rattaché à la Faculté de Philosophie, a eu cette année une inscription record de 51 élèves. Les cours d'été, en particulier, ont amené un certain nombre de laïques aspirant au doctorat en philosophie.

Le *Séminaire universitaire*, résidence d'une partie des clercs et des religieux étudiants aux facultés ecclésiastiques, a reçu cette année 142 élèves de divers diocèses du Canada et des États-Unis. L'accroissement du personnel étudiant rend plus aigu le problème du loge-

ment: les salles de classes sont toutes trop petites et il faudra bientôt refuser les externes si on ne trouve pas le moyen d'agrandir les locaux existants. La bibliothèque s'est enrichie encore cette année de plusieurs centaines de volumes précieux.

Sept personnes consacrent tout leur temps au service de la *Bibliothèque générale* de l'Université; elles sont assistées d'une vingtaine d'aides. De nombreuses acquisitions ont été faites au cours de l'année et le catalogue des volumes s'est continué à un rythme très accéléré. La bibliothèque reçoit 560 périodiques. Ici comme ailleurs, le manque d'espace, soit pour la consultation, soit pour le magasin des livres, constitue un sérieux handicap.

La *Société thomiste* et la *Société des Conférences* ont eu une année très active. Plusieurs conférenciers étrangers ont traité des sujets d'actualité et des sujets scientifiques devant des auditoires composés de l'élite de la capitale.

Au cours de l'année qui se termine, le *Centre d'Orientation*, rattaché à l'Institut de Psychologie, s'est occupé de 183 cas. Les diverses écoles et facultés ont bénéficié de ce service.

Le *Centre catholique* a continué d'aller de l'avant dans le champ de l'apostolat catholique. Les quatre éditions du « Prie avec l'Église » ont dépassé le nombre de huit millions. Le « Service de Préparation au Mariage » s'est développé considérablement: les cours se donnent maintenant en français et en anglais; une édition portugaise sera bientôt publiée au Brésil; on prépare en Belgique deux éditions, en français et en flammand; l'Allemagne et la Hollande auront également leur Service; la J.O.C. du Chili publiera sous peu une édition espagnole à l'usage de l'Amérique du Sud. Le « Service d'Orientation dans la Vie » a déjà atteint 1200 jeunes gens et jeunes filles. Le « Service de l'Homilétique » compte actuellement 2500 abonnés. On a aussi organisé le « Mouvement pro Russia », dont le but est de faire connaître le peuple russe, et d'amener les peuples chrétiens à prier et à faire pénitence pour son retour intégral à Dieu. Le Centre catholique a également créé « L'Institut canadien du Film » dont le but est de mettre en œuvre, d'une façon plus concrète et pratique, les instructions de l'encyclique « *Vigilanti Cura* » de sa Sainteté Pie XI sur le cinéma. Les « Catholic Information Services »

qui ont pour fin spécifique l'apostolat auprès des non-catholiques, débutaient modestement durant les derniers mois de l'année académique 1949-1950. Cette simple nomenclature montre bien que le Centre catholique, dont le personnel s'élève à environ 50 membres, est une ruche bourdonnante d'activité.

Le *Centre social*, fondé en 1940, lançait trois ans plus tard une série de cours par correspondance, sous le titre général de « Cours de Reconstruction sociale ». Se sont, à date; les Principes généraux de la Coopération; les Caisses populaires; les Coopératives d'Habitation, la Mutualité; le Syndicalisme ouvrier; la Législation ouvrière; l'Organisation de la Production. Les bons effets de ces cours se font sentir partout, comme le montre bien le volume de M^{re} Albert Tessier: *Le Miracle du Curé Chamberland*.

Il faudrait en outre mentionner l'accroissement sensible des étudiants de l'Université dont le nombre dépasse maintenant les quatre mille; l'amélioration du corps enseignement par l'arrivée de nouveaux professeurs, par le concours de professeurs invités et par les études poursuivies par les professeurs actuels (12 Oblats sont aux études dans différentes universités canadiennes, américaines et européennes). Les recherches scientifiques se sont poursuivies avec intensité dans les Facultés de Théologie, de Droit canonique, de Philosophie et de Médecine, dans les Instituts de Missiologie, de Psychologie, et à l'Institut Est et Sud européen.

Nos professeurs ont collaboré activement à la *Revue de l'Université d'Ottawa*, qui termine sa vingtième année d'existence. Les *Éditions de l'Université* se sont enrichies de plusieurs volumes de grande valeur. Il faudrait aussi souligner la liste de plus en plus longue des publications des professeurs. Si l'on peut juger de la valeur scientifique d'une institution par ses publications, cette liste, ainsi que les listes partielles fournies par les facultés et écoles, témoigne hautement de la ferveur intellectuelle de l'Université. La liste générale comprend six grandes pages, et le compilateur a conscience qu'elle est loin d'être complète.

Il faut également signaler la participation fréquente de nos professeurs aux divers congrès scientifiques tenus au Canada, aux États-Unis et même en Europe.

Il semble bien que le progrès matériel soit allé de pair avec le développement intellectuel. Les autorités ont étudié d'une façon très attentive le problème de l'emplacement de l'Université et ont opté pour la conservation de l'emplacement actuel. La politique d'expansion sera donc orientée en ce sens. Les facultés et écoles civiles seront appelées à s'installer sur la Côte de Sable, au cœur même de la capitale ¹, à proximité des édifices parlementaires; tandis que les facultés ecclésiastiques continueront à se développer dans le secteur d'Ottawa-Est. En plus d'édifices pour la Faculté de Médecine et la Faculté des Arts, on réclame un local plus vaste pour la bibliothèque, une résidence pour les prêtres étudiants et une autre pour les laïques de l'Institut de Philosophie.

L'exercice financier terminé en juin 1950 témoigne lui aussi d'un progrès réel et constant. Au cours de l'année, l'Université a acquis plusieurs nouvelles propriétés en vue des développements futurs. La contribution du personnel oblat à l'œuvre de l'Université a été considérable; elle s'élève à la forte somme de \$110.088,96. L'Université a payé la somme de \$212.128,00 à ses professeurs laïques.

La grande campagne de souscription en faveur de l'Université s'est terminée en avril 1950 avec un résultat des plus consolants.

Enfin, l'Université a décerné des doctorats honorifiques à plusieurs personnages; tels le compte Sforza; M. Robert Schuman; l'honorable John Walsh, premier lieutenant-gouverneur de Terre-Neuve; M. W. Laverdière, de la Faculté des Sciences de l'Université Laval; Son Honneur le maire Bourque, d'Ottawa; l'honorable Francis Forde, haut-commissaire d'Australie au Canada; M^{sr} Adéodat Chaloux, supérieur du séminaire diocésain. À la collation du mois de juin, plus de 300 gradués et diplômés — dont 21 docteurs et 30 maîtres ès arts — ont reçu leur parchemin des mains de son Excellence M^{sr} le Chancelier.

Pour être complet, il faudrait encore mentionner les réalisations de la *Fédération des Étudiants* — en particulier l'organisation de la Maison des Étudiants — et de l'*Association athlétique*. L'*Association des Anciens Élèves* a terminé une année très active par l'organisation

¹ Jacques GRÉBER, *L'aménagement de la Capitale fédérale*, dans la *Revue de l'Université d'Ottawa*, 20 (1950), p. [265]-271.

de sa section anglaise et du Club Grenat et Gris, par des banquets régionaux, la soirée des étudiants et la publication du *Bulletin des Anciens*.

Le Rapport du T. R. P. Recteur pour l'année 1949-1950 montre que cette année fut une des plus glorieuses et des plus importantes dans l'histoire de l'Université. C'est ce progrès que Son Éminence le cardinal E. Pizzardo a bien voulu signaler dans une lettre au T. R. P. Jean-Charles Laframboise, o.m.i., recteur.



Sacra Congregatio
de Seminaris et
Studiorum Universitatibus

Romæ, die X m. martii a.D. MCMLI.

Prot. Num. 1516/50/5
(Hic numerus in responsione referatur)

Clar.me ac Rev.me Domine,

perlibenter accepimus
volumen cui titulus « Université d'Ottawa. Rapport du T.R.P. Recteur. Année Académique 1949-1950 » (Ottawa 1950), ad hanc Sacram Congregationem humanissime missum.

Læti comperimus tum tres ecclesiasticas Facultates tum Facultates Artium, Medicinæ, pluresque scholas in ista catholica studiorum Universitate conditas, tute progredi ad meliora quotidie. Debitam igitur rependimus laudem tum Rectori tum sodalibus Congregationis Oblatorum B. M. V. Immaculatæ qui sociatam operam navant ut catholicæ sapientiæ officina, cui dignissime præes, uberius in dies vivat crescat floreat.

Deum O.M. supplices flagitamus ut cœlestibus numeribus Te, Rev.me Domine, magistros alumnosque omnes dilectæ Universitatis Ottaviensis ditet atque cumulet.

Qua par est observantia, prospera quæque Tibi Tuisque iterum iterum-que in Domino adprecamur.

Tibi in Ch. I. addictissimus
(E. Card. PIZZARDO)

Clar.mo ac Rev.mo Domino
D. CAROLO LAFRAMBOISE, O.M.I.
Rectori Universitatis Ottaviensis
OTTAWA

Bibliographie

Comptes rendus bibliographiques

A.-J. MAYDIEU. — *Le Christ et le Monde*. Paris, Paul Hartmann, 1946. 19 cm., 253 p.

Recueil d'articles, de billets, de conférences, déjà parus dans divers périodiques de 1939 à 1946. Avec toute son âme de prêtre et tout son cœur de Français, le R. P. Maydieu veut y indiquer à ses compatriotes l'attitude chrétienne dans les graves questions sociales ou même politiques de ces années tourmentées. Dans le tournoiement des événements, beaucoup de ces réflexions ont maintenant perdu de leur intérêt. Mais ce qui demeure toujours vrai et toujours actuel, c'est l'inspiration profonde de tout l'ouvrage: la nécessité du Christ pour le monde, la nécessité, pour guider sûrement la France (et, ajoutons, toutes les autres nations) dans sa propre voie, de s'inspirer en tout des éternelles vérités chrétiennes, mais en sachant les appliquer aux problèmes de l'heure, compte soigneusement tenu des circonstances si complexes et si mobiles dans lesquelles ces problèmes se présentent à nous.

Eugène MARCOTTE, o.m.i.

* * *

ALPH. MULDER. — *Inleiding tot de Missiewetenschap*. Uitg. Brand, Bussum (Hollande), 1950. 9,75 fl, 266 p. (Coll. « Bijdragen van het Missiologisch Instituut der R. K. Universiteit te Nijmegen » n° 1.)

La nouvelle collection, très prometteuse, que lance l'Institut missiologique de Hollande, s'ouvre par la réédition, revue et augmentée, de l'*Introduction à la Missiologie* de M^{re} Mulders, publiée pour la première fois en 1937 et qui connut à son époque un succès très mérité. La seconde édition conserve les caractéristiques de la première: le plan, inchangé, accuse la même dépendance fondamentale à l'égard de l'*Einführung* de Schmidlin, et l'attention spéciale portée par l'A. aux sources et à la littérature des diverses branches missiologiques est restée tout aussi vive. Et c'est surtout dans ce domaine bibliographique que le progrès est marquant. On peut cependant relever certains changements dans le domaine des idées. Au sujet du concept de « mission », alors que dans la 1^{re} éd. l'A. prenait parti pour l'opinion de Schmidlin tout en se déclarant éventuellement prêt à accepter le sens canonique, dans la 2^e éd., il expose le sens canonique et adopte un sens théologique qui n'est pas celui de Schmidlin en se basant sur des travaux récents auxquels l'auteur de cette recension n'est pas tout à fait étranger. Ne voulant pas entrer dans une étude poussée de la question, il remarque très justement que l'étude du concept de mission appartient à la théologie missionnaire et non pas à l'introduction à la missiologie (p. 15-17). Au sujet du concept de « missiologie », l'A. signale quelques publications récentes où certaines idées neuves ont été exprimées. Il préfère cependant ne pas prendre position sur cette question (p. 18-20), et personnellement nous ne pouvons que louer

cette prudence, car ces diverses publications ont, avec plus ou moins de fidélité, exploité comme travail de base une thèse que nous avons composée en 1948 et qui, par suite de contretemps fâcheux, ne pourra paraître qu'en ces temps-ci. La présentation de la dogmatique missionnaire a été passablement refondue (p. 161-173). La triple tâche qui lui avait été assignée en 1937 comprenait: l'étude du motif de la mission, les questions dogmatiques missionnaires, le service rendu par la mission à la dogmatique. En 1950 les trois groupes deviennent: étude du motif, considérations théologiques missionnaires (notion, valeur, but, nécessité de la mission, et rapports de la mission aux divers dogmes), questions de dogmatique ayant un rapport spécial à la mission (économie du salut, problèmes posés par la pratique missionnaire, et peut-être confrontation théologique des religions non chrétiennes). Le progrès est certes appréciable, car les points particuliers signalés dans la 2^e éd. ont un rapport plus étroit avec la mission, mais il illustre bien les grandes difficultés auxquelles on se heurte lorsqu'on tente une systématisation de la théologie missionnaire. Le chapitre sur l'histoire et le développement du droit missionnaire (p. 191-201) a été remanié dans une mesure assez considérable. Au lieu des 5 périodes signalées en 1937, l'A. distingue ici 6 périodes; la période de la Propagande (1622-1908) se dédoublant en une période s'étendant de 1622 à 1860, et en une autre qui va de 1860 à 1908. Un certain aperçu, neuf lui aussi, est consacré au droit civil missionnaire (p. 221-223), mais celui-ci reste parmi les disciplines auxiliaires, et non pas à l'intérieur du droit missionnaire ou, plus exactement, de la Missiologie normative. Bref, cette réédition de *l'Inleiding* du prof. Mulders permettra aux nombreux catholiques de langue néerlandaise qui s'intéressent à la Missiologie, de reprendre contact avec un ouvrage qui était devenu introuvable; et souhaitons bon succès à la nouvelle collection missiologique inaugurée par ce beau volume, richement édité.

André-V. SEUMOIS, o.m.i.

* * *

M^{re} ALBERT TESSIER, P.D. — *Culture générale et Enseignement ménager*. Montréal, Le Centre de Psychologie et de Pédagogie, 1951. 22,5 cm., 32 p. (Les Conférences pédagogiques, vol. viii, n° 2.)

La présente brochure reproduit le texte d'une conférence que M^{re} Albert Tessier prononça devant des techniciennes en sciences ménagères. Depuis près de quinze ans, M^{re} Tessier, qui est visiteur-propagandiste de l'enseignement ménager dans la province de Québec et qui est aussi et avant tout un humaniste averti et un prêtre zélé, a fait preuve d'une activité inlassable dans l'intérêt de la formation féminine intégrale.

Comme une lionne qui défend ses petits, il réplique à certaines déclarations qu'un éminent personnage ecclésiastique de passage au Canada s'était permis de faire sur l'enseignement féminin.

M^{re} Tessier insiste sur deux points en particulier, à savoir que le programme d'études dans les collèges de filles ne devrait pas être le même que celui des garçons, et que, dans les écoles ménagères du Québec — que du reste toutes les jeunes filles ne sont pas appelées à fréquenter, — on ne néglige pas les disciplines intellectuelles et on se préoccupe, non pas uniquement de techniques et de travaux manuels, mais aussi de culture générale et équilibrée et d'une mystique familiale. Il apporte à l'appui de sa thèse, outre sa longue expérience, des citations péremptoires de M^{re} Jean Calvet, de Paul Crouset, de Gina Lombroso,

d'Alexis Carrel, d'une religieuse ursuline et de Suzanne Durand qui a publié un ouvrage bien connu sur l'éducation féminine.

Si nous étions appelé à juger ce débat, nous donnerions gain de cause à M^{re} Tessier, dont il nous plaît de louer la compétence pédagogique et le patriotisme éclairé.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

CORLISS LAMONT. — *The Illusion of Immortality*. New York, Philosophical Library, 1950. 22 cm., xvii-316 p.

The Philosophical Library has added to its list of publications another definitely anti-Christian book, whose author is a notorious fellow-traveller affiliated with more than 40 Communist-front organizations, a frequent contributor to *The Daily Worker* and other such periodicals, and, at the same time, the son of a Wall Street banker.

It is not surprising that one, who sings the praise of Communism (p. 267) and who cites approvingly Marx' tirades against religion and Christianity, should be a materialist and an unbeliever. The whole thesis of the book, namely, the denial of personal immortality, is quite in harmony with the Communist ideology, which sees no specific difference between man and beast, and reduces thinking to physiology, i.e. a vibration of vocal cords. This is the logical outcome of the materialistic psychology, which is so much in favour in the Godless schools and universities of today.

Here is a sample of the author's reasoning: "If men are immortal, there is no legitimate basis on which to deny life eternal to the near-men, or sub-men or super-apes. If the living soul and body of men and sub-men are separable, and the soul goes on after death, then must not this be also true in the animal kingdom to which man is so closely related. If we grant immortality to the higher and more congenial forms of animals, such as dogs and cats, then on what logical basis can we deny it to rats, snakes and houseflies? And, since there is no hard and fast boundary line between animal and vegetable life, how then can we rule out immortality for poison-ivy and potatoes?" (p. 121). What is meant to be very funny is just plain silly. Obviously, the author does not understand that immortality is a natural property of a spiritual soul, which no sane person thinks of attributing to beasts and plants.

The entire book, which pretends to be scientific and philosophical, is replete with sophisms, evasions, misrepresentations, contradictions, unwarranted statements and deliberate distortions. All in one breath, the author affirms and denies that belief in immortality has left its impress on the moral code of nations (p. 11, 15). Furthermore, he says, at one stage, that people believe in immortality because they are unhappy and miserable here below; and then, elsewhere, he goes on to say that people desire immortality, not because they are downtrodden and miserable, but "because they are having such a fine time here that they want to go on with it in another life" (p. 240).

One could make an "anthology" of the author's wierd statements, such as the following: "The modern God is one who hardly ever gets into action here below" (p. 19). "The non-existent God" (p. 198). "Today hell is decidedly out of fashion" (p. 213). "The teachings of kings, priests and other henchmen of the statu quo . . ." (p. 237). "No choice between good and evil matters much" (p. 195). "Humanism, materialism and naturalism are more effective as

an incentive to the good life than reliance on individual immortality (p. 272). "Disbelievers in immortality are best able to rise above the emotional crises engendered by death" (p. 282). "Copernican astronomy, degrading the heaven to the level of the earth and thus raising the earth to the level of the heaven, created a real problem for the immortalists" (p. 135). "It is not inconceivable that scientists will learn to prolong indefinitely the life of human bodies" (pp. 75 & 274). "The whole body thinks, just as the whole body, every cell of which needs and takes oxygen, breathes" (p. 77). "The terms mind and personality are abstractions" (p. 120) . . . This series of gems could be prolonged indefinitely, but enough has been quoted to show the tone and nature of the book.

The author mentions a certain number of important people, who were or are materialists, agnostics and unbelievers. Surely, he must know that for every d'Holbach, Marx, Nietzsche, Wells, Shaw, Russell, Julian Huxley, the first Director of that queer outfit called UNESCO, and others that he mentions, we could give him dozens of much more prominent names of men who believed in immortality.

Because he cannot picture in his imagination the state of disembodied souls, the race problem and the question of sex in the hereafter, the author believes he is justified in denying the hereafter. It would seem to him that to be intellectually acceptable, something must first of all be describable and picturable in the imagination, just as if the intellect were not a higher faculty than the imagination, and did not transcend the sense order.

The following is meant by the author to be another argument against immortality: "There will be no second chance; no fresh opportunity in some immortal realm to redeem ourselves and alter the irreversible imprint of our lives. This is our only chance" (p. 287). The fact that we have but one life on earth does not imply in the least that we are not accountable to God for the deeds performed during our earthly life, and that there is no reward or punishment later. The denial of immortality might well be an instance of wishful thinking on the part of those who would like to escape from the day of reckoning.

Despite the author's protestations, life without immortality would be inexplicable, futile and meaningless, and the negative philosophy of this book tends to breed pessimism and despair. The only redeeming feature about the whole book is the admission by the author himself that he is not quite sure that he is right, since, as he states, his case rests on mere "probabilities" (p. xi). Every one knows that probabilities or probable arguments engender not certitude but only opinion. So, what we have in this book is just the author's opinion, and any unprejudiced reader can easily see what it is worth.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

P. W. BRIDGMAN. — *Reflections of a Physicist*. New York, Philosophical Library, 1950. 22.5 cm., xii-392 p.

Dr. Percy William Bridgman, professor at Harvard and 1946 Nobel Prize winner in Physics, has collected in this volume a score of his non-technical writings, which appeared, since 1929, in such periodicals as *Philosophy of Science*, *Psychological Review*, *Harper's Magazine*, *Science*, *Scientific Monthly*, *Journal of applied Physics*, *Yale Review*, etc.

The author analyzes "the operational aspects of meaning", and applies the "operational approach", which has some affinities with pragmatism and instrumentalism, to many social problems in which science plays a role. Due to his using this approach, there is preserved a certain unity throughout the book, despite the considerable variety of topics. To illustrate this vast range of topics, we might mention the titles of some of the chapters: Freedom and Individual. Permanent elements in the flux of present-day Physics. Recent change of attitude toward the law of cause and effect. Statistical mechanics and the Second Law of Thermodynamics. The concept of Time. Limitations of Cosmical enquiries. Scientists and social responsibility, etc.

Applying the operational criterion to time, he shows that the meaning of the concept of time is to be sought in the operations by which the time at which events occur is determined.

In the chapter *Science: public or private?* he deals with what he calls a "linguistic problem", such as the duality that exists between "my science" and "your science", which he compares to "my pain" and "your pain". He says that it is only "my science" that is alive, and that until "your science" becomes "my science" it is dead and sterile, and concludes that science is ultimately and essentially private.

It might be of interest to note his use of the word "metaphysical". "By metaphysical, I mean the assumption of the existence of validities for which there can be no operational control, a statement which in itself is almost meaningless, and in fact I personally have no feeling for this sort of thing, and can only use the term 'metaphysical' in describing behavior that I observe in other human animals."

He is opposed not only to the totalitarian society, which "does not like to have people use their minds", but also to the conventional Christian society, which he considers "too narrow", and he advocates "the broadly tolerant society committed to no special thesis as to what constitutes the good life".

There are many sane pages on Democracy, National Planning and the Strategy of Social Sciences; but, in a final chapter, which he himself describes as "prophetic" in character, he attempts to show us that "the absolutes and transcendentals", which had "pragmatic justification" in the past, will not survive intelligent scrutiny. He adds: "Men no longer believe in hell, and without that belief they will not respond to the same arguments to action which were potent when they believed." This decay of the "old absolutes" has been gaining momentum, and the author rightly asserts that what initiated this chain-reaction is "perhaps the Protestant Reformation or the formulation of positivistic philosophies", and that one of the consequences of this disintegration is "the growing tendency to fascist ideals all over the world". He admits that this repudiation of the absolutes and transcendentals is purely of a negative character, and that, whereas "people are no longer moved by motives which presume their acceptance", there are "no new motives to take the place of the old ones". He then concludes that "our first task is to convert this repudiation into something more positive and constructive . . . Practically all conventional human thinking which deals with abstractions is cluttered with the debris from the past of absolutes and realities and essences . . . all of which must be revised."

The description of the morass, in which a great many scientists are presently bogged, is perhaps accurate; but, unfortunately, Dr. Bridgman, who is more of a

physicist than a philosopher, does not seem able or willing to extricate them from the quagmire of materialism.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

ALFRED STILL. — *Borderlands of Science*. New York, Philosophical Library, 1950. 22 cm., 424 p.

Amid a vast amount of dross and nonsense, there is found, in this strange book, a detailed account of the various forms of magic and superstition through the centuries, and of all the "borderland" phenomena, rarely investigated by the scientist, such as the divining rod, levitation, poltergeist evidence, telekinesis, automatic writing, hypnotism, clairvoyance, crystal gazing, astrology, soothsaying, telepathy, spiritualism, vampires, etc.

As if that were not enough to keep him busy, the author does not miss a chance to attack the Catholic Church and "its deadening influence". An impartial reader cannot help thinking that these descriptions of the "Borderlands" are but a pretext for another anti-Christian broadside, to which the Philosophical Library gives its support all too frequently.

There are plenty of sweeping and entirely gratuitous statements in this book, such as: "Established religion has always been a hot-bed of superstition. The encouragement of superstition might even be considered a necessity in the unending struggle of the Church against the rebellious mind of progressive humanity."

Mr. Still does not mind contradicting himself, as when he says that the practice of witchcraft was "recognized and sustained by Holy Church", and then, practically in the same breath, he mentions the denunciations of the Church against such practices. He soils many pages with his contempt for the Middle Ages, which scorn is surpassed only his utter ignorance of the intellectual activity of that period.

As we might expect, he tells us that "primitive magic and religion are branches of the same tree", that "there is magic in mysticism", that "a miracle is an impossibility; there cannot be and there never have been miracles", that relics are on a level with talismans and charms.

It is a pity that the author makes no attempt to substantiate the following weird assertion: "Until quite recently the scientist had assumed that man is a rational animal whose knowledge of the natural world is gained solely through the exercise of his reasoning faculty. There is no warrant for such an assumption."

One could make an amusing anthology of all the stupid utterances of this bigoted writer, about whom the publishers do not bother giving any information whatever.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

MIGUEL A. JIJON. — *Química Biológica*. Guayaquil, Universidad de Guayaquil, 1948.

Ce volume se présente comme des notes de cours et comme aide-mémoire pour des étudiants; l'auteur, professeur de Chimie Biologique à la Faculté de Médecine de Guayaquil, ne visant qu'à l'utilité immédiate et à un imprimé peu dispendieux. Il ne faut donc chercher dans cet ouvrage que des concepts fondamentaux et des exposés traditionnels destinés à des étudiants au stade de l'initiation médico-

scientifique. On doit imaginer que l'exposé au cours complète pour l'auditeur un texte plutôt ingrat à la lecture. D'utilisation limitée, l'ouvrage servira sans doute à ceux auxquels il est destiné.

Marcel PERRAULT, o.m.i.

* * *

J. MAISIN. — *Cancer*. Tournai, Casterman, 1948-1949. 2 vol., 20 cm. (Lovanium.)

Il faut savoir gré au D^r Jean Maisin de présenter une excellente revue de la question du cancer. Après quelques notions de cancérologie: reproduction cellulaire, métabolismes normaux et aberrants, classification des tumeurs, suit un chapitre sur la transmission des cancers et les facteurs qui en conditionnent l'hérédité. Les cancers des principaux organes endocriniens et l'action cancérigène des hormones sont étudiés au chapitre troisième. La plus grande partie du volume premier traite des agents cancérigènes: agents de nature chimique plus ou moins connue, en action dans l'étiologie des cancers professionnels; agents de nature chimique connue, des cancers expérimentaux; suit une revue des recherches sur les structures chimiques responsables.

Trois chapitres forment le second volume: les radiations, cancérigènes et traitements; les virus et leurs types de néoplasmes; les modificateurs de la cancérisation, *locaux*, tels que solvants, irritants chimiques; *généraux*, tels que régime, principes premiers, température, déséquilibre hormonal, etc.

En deux modestes volumes de la collection «Lovanium», le D^r Maisin rapporte l'expérience de sa carrière de cancérologue, clinicien et biologiste, historien et professeur. Le biologiste de recherche, le cancérologue, l'endocrinologue, le biochimiste tout autant que le lecteur cultivé trouveront une présentation sommaire, mais suffisamment complète, d'une masse d'informations éparses dans les publications techniques ordinairement inaccessibles au non-professionnel.

Précieux par le trésor de travail qu'il résume, l'ouvrage prend place parmi les meilleurs instruments d'information sur un problème qui, dans tous les pays, attire, fascine et inquiète les chercheurs aussi bien que le public et les autorités sociales.

Marcel PERREAULT, o.m.i.

* * *

JEAN-MARIE GABOURY — *Mozart sur le Disque*. Montréal, Fides, 1949. 18,5 cm., 95 p.

Une plaquette dont toute l'ambition est de servir les mélomanes dans le choix qu'ils ont à faire des meilleurs enregistrements, sur disques Victor et Columbia, des œuvres de Mozart.

C'est, croyons-nous, la première tentative du genre que nous connaissions en français. L'auteur et les Éditions Fides ont l'intention de poursuivre cette heureuse initiative en l'étendant aux œuvres des autres grands compositeurs. Il faut les en remercier et leur souhaiter le succès obtenu par la présente plaquette.

Quatre chapitres! Une courte mais savoureuse biographie de Mozart; la note caractéristique de joie et de gaieté humaine que l'on reconnaît à la musique de Mozart; puis le chapitre principal qui donne les jugements très à point et

très nuancés sur chacun des enregistrements qui nous ont été donnés des chefs-d'œuvre de Mozart. Pour terminer, un court catalogue relevant chacune des pièces recensées. Le tout dans une présentation agréable et très soignée.

R. O.

* * *

RENÉ LEIBOWITZ. — *Schœnberg and his School*. Translated from the french by Dina Newlin, New York, Philosophical Library, [1949]. 22 cm., xxvi-305 p.

Schœnbergian music is far from being easy to understand according even to the author: "No other music of today demands such arduous and constant effort — whether on the part of the performer, the listener, or the critic — to be understood, appreciated and penetrated" (preface, p. xii.) Ravel himself, influenced by Schœnberg, wrote nevertheless of him and his disciples that: "if my *Poèmes de Mallarmé* are not totally Schœnbergian, it is because I fear less in music the element "charm", avoided by them till ascetism, till martyrdom."

Hence the merits of Mr. René Leibowitz in giving us the key to the understanding of the works of Schœnberg, and his disciples, Berg and Webern. He relates their music to the age-old tradition of Western Polyphony, of which, he says, it is but the latest product. He shows by his acute analysis, how "the extreme novelty of the language spoken by our three composers is a logical consequence of their specific attitudes as well as it obeys general rules which have existed as long as polyphony itself, principles which we may call immutable because they are common to all the great masters, whatever their epoch" (preface, p. xiii).

Thus, in his mind, Schœnberg is a continuation of the past as well as a projection into the future; and while Berg is understood to be the incarnation of the sense of the past, Webern is that of the future. His disciples appear as the logical consummation of the concept of Tradition and Revolt that we find both in Schœnberg.

The work numbers five parts preceeded by an introduction on the essential factors of occidental music and the conditions of their comprehension. The first part: Prolegomena to contemporary music, gives "a reactivation of the meaning of the evolution of polyphony in its continual synthesis". The three other parts are dedicated separately to a study of: Arnold Schœnberg and the origin and foundations of contemporary music; Alban Berg and the awareness of the past in contemporary music; and Anton Webern and the awareness of the future in contemporary music. A last part gives a few conclusions on the structure of contemporary musical speech.

The author having studied both with Schœnberg and Webern is well equipped to analyse their works and is moreover imbued with contagious enthusiasm. His work will help to understand Schœnbergian music.

Roland OSTIGUY, o.m.i.

* * *

Avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

A Son Excellence

Monseigneur Maxime Tessier

Evêque de Christopolis

Auxiliaire d'Ottawa

l'expression de notre entier dévouement

et l'hommage

de notre profond respect.

La Rédaction.

L'unité européenne et le christianisme

L'unité européenne est une vieille question qui prend de nos jours une actualité nouvelle: en présence d'une situation mondiale dominée par l'antagonisme de deux géants, on se rend facilement compte que l'Europe ne pourra survivre si elle reste désunie. Pour réaliser cette unité, désormais indispensable, plusieurs solutions ont été proposées; les facteurs politiques ou économiques, auxquels elles semblent toutes se réduire, ne sont sans doute pas négligeables, mais ils ne paraissent pas atteindre à l'essentiel du problème. L'unité européenne est un fait historique: elle a jadis existé, et il ne sera plus possible de la refaire sans le principe vital qui l'a déjà réalisée, le christianisme. En effet, l'histoire de la formation de l'Europe prouve qu'elle n'a pas été le résultat d'une génération spontanée ou d'un heureux concours de circonstances fortuites. Elle fut le fruit d'un dessein conscient laborieusement poursuivi qui parvint à insuffler à des éléments nombreux et disparates un principe de vie commun; elle fut aussi l'aboutissement d'une longue évolution historique qui s'est déroulée dans un esprit bien déterminé. On ne voit donc pas comment on pourrait rebâtir l'unité européenne sans prendre pour base l'esprit même qui l'a autrefois constituée.

L'Europe a été formée par la réunion de trois traditions: l'hellénisme, le romanisme et le christianisme, mais la dernière a été sans doute la principale: elle fut le principe actif, la force créatrice. Elle est devenue cependant la plus oubliée: la civilisation européenne actuelle a plus ou moins conservé ses éléments grecs et romains, mais elle n'a plus que la façade du christianisme; elle s'est à peu près vidée de son âme, et, privés de leur principe de vie, les organismes se décomposent. En général, les civilisations ne sont pas détruites du dehors, elles se ruinent elles-mêmes, elles se suicident lorsqu'elles cessent de com-

prendre leurs raisons d'être, quand l'idée dominante autour de laquelle elles se sont jadis organisées leur devient étrangère ¹.

Ces faits intéressent tout d'abord les promoteurs de l'unité européenne; mais il ne semble pas inutile de nous les rappeler nous-mêmes, surtout quand en face des succès merveilleux de la technique contemporaine, nous avons tendance à oublier la primauté du spirituel en attribuant tous les progrès aux forces matérielles et économiques. Il est bon de ne pas perdre de vue que l'unité de la civilisation européenne, qui est en grande partie aussi la nôtre, ne repose pas radicalement sur la culture laïque et les progrès matériels des quatre derniers siècles: l'Europe possède des traditions plus essentielles et plus profondes, et il nous faut remonter au delà de l'humanisme et des triomphes superficiels de la civilisation moderne si nous voulons découvrir les forces sociales et spirituelles qui l'ont constituée ².

I. — LA CIVILISATION EUROPÉENNE ET LA TRADITION GRÉCO-ROMAINE.

L'hellénisme est la première forme de civilisation que l'on puisse qualifier d'européenne; bien plus, elle est la base même de la civilisation européenne. À vrai dire, il est difficile de rendre exactement compte de toute l'étendue de son influence, car la culture de l'Europe en est tellement imprégnée qu'on ne peut percevoir dans sa plénitude son action sur les esprits. D'un bout à l'autre de l'histoire européenne, il a été le fondement stable des lettres et de la pensée. De la Grèce viennent certains caractères distinctifs de la culture occidentale: l'idéal européen de la liberté date des guerres médiques, de ces journées décisives où les vaisseaux de la Grèce et de l'Asie se rencontrèrent dans le golfe de Salamine. La personnalité, l'indépendance, l'initiative, la curiosité de l'esprit, la volonté de dominer les forces aveugles de la nature, de s'expliquer l'univers, le besoin d'harmonie et de beauté, la foi dans la primauté de l'intelligence, voilà autant de qualités que le génie européen doit à l'hellénisme. De même, c'est en Grèce que pour la première fois on a pris nettement conscience de l'autonomie de l'idéal européen et des différences qui le séparent de l'idéal asiatique.

¹ René GROUSSET, *Bilan de l'Histoire*, p. 22.

² Christopher DAWSON, *Les Origines de l'Europe et de la Civilisation européenne*, traduction de l'anglais par Louis HALPHEN, p. 293.

Cependant, laissés à eux-mêmes, les Grecs auraient dépensé ces richesses inestimables sans profit pour l'Europe; le sens pratique de l'organisation leur a toujours manqué, et ce peuple, comblé des dons de l'esprit, n'a pu résister à la tentation d'en abuser. C'est la Macédoine qui l'a mis en état d'exercer une influence extérieure: en imposant à l'Asie sa domination, les phalanges d'Alexandre lui apportèrent aussi la civilisation grecque. Cette rencontre avec le génie de l'Orient fut pour l'esprit grec un heureux stimulant dont le syncrétisme alexandrin est la preuve. Mais cette nouvelle phase de l'hellénisme ne fut pas de longue durée; très tôt il se laissa dominer par les idées orientales. De plus, les Grecs, devenus maîtres de l'Asie par la conquête d'Alexandre, y avaient amené leur incapacité de s'unir; comme naguère Athènes, Sparte et Thèbes, ils s'y opposèrent en une rivalité sans issue. Les dynasties grecques avaient d'ailleurs revêtu l'appareil du vieux despotisme oriental; l'esprit grec, jadis identifié avec la liberté, devint servile. Cet abaissement de la dignité hellénique marque l'arrêt de la faculté créatrice des Grecs. De nouveau leurs traditions pouvaient se perdre, mais les Romains arrivèrent à point pour les recueillir et servir d'intermédiaires entre le monde hellénistique civilisé et l'Europe occidentale. L'époque qui vit la romanisation de l'Orient grec, vit aussi l'hellénisation de l'Occident romain, et, de la convergence de ces deux mouvements naquit une civilisation cosmopolite, unifiée par l'organisation politique et militaire de Rome, mais fondée sur les traditions de la civilisation grecque.

En imposant sa culture aux peuplades barbares de l'Occident, le militarisme romain a, selon certains auteurs modernes, anéanti les belles promesses de civilisations prêtes à fleurir. Cependant, on ne voit pas comment les Celtes et les Germains seraient passés d'eux-mêmes de l'état tribal à l'état de nation civilisée. Une nouvelle civilisation ne peut naître sans de grands et rudes labeurs et c'est Rome qui, en arrachant l'Europe occidentale à son isolement et à sa barbarie, l'a rattachée à la société civilisée du monde méditerranéen. En transmettant à l'Occident la tradition classique qu'elle avait adaptée à ses besoins intellectuels, Rome lui a rendu le plus grand de tous les services. Grâce à elle, la langue latine devint non seulement un véhicule parfait de la pensée, mais aussi l'arche qui a sauvé du naufrage la

substance de la civilisation grecque. Pour la même raison, les grands classiques du siècle d'Auguste ont pour l'Europe une importance qui dépasse leur valeur intrinsèque, si grande pourtant, car ils sont les pères de toute la littérature occidentale³.

Si Rome a surtout servi d'intermédiaire pour donner à l'Europe la base de sa civilisation, la tradition classique, c'est elle seule qui lui a donné ses assises politiques et juridiques. La partie occidentale de l'Empire romain n'a pas coïncidé exactement avec l'Europe moderne, mais l'influence romaine a largement dépassé les limites de l'Empire. Sans s'en rendre compte, et même sans le vouloir, Rome a éveillé les peuples et leur a fourni les premiers éléments d'une conscience nationale. Elle a fait plus: par les principes d'ordre, d'unité et de paix qui étaient ceux de l'Empire, par son idée d'État et son idéal d'universalité, elle a laissé dans la conscience, ou du moins dans la subconscience de tous les peuples, le sentiment d'une commune appartenance européenne. Son réseau de communications est à ce point de vue significatif: il a été exécuté pour une fin de domination, mais il n'en a pas moins grandement favorisé l'unité européenne en facilitant les rapports entre les peuples. « Sans doute, il n'est pas dans toute l'histoire d'état plus étroitement égoïste que l'état romain, pas de conquête où il n'ait été employé plus de violence et de perfidie que la conquête romaine; mais après que le monde lui eût été soumis par les armes, il prit conscience de son unité dans la majesté de Rome personnifiée par César; l'empire romain devint alors une façon d'être de l'humanité⁴. » La ville de la guerre a légué à l'Europe l'idée de l'organisation de l'ordre et de la paix, conditions indispensables au développement de la civilisation. Chez ces populations encore au stade primaire de la tribu, elle a introduit le régime de la Cité, et avec lui la conception du droit de cité.

Cependant, c'est surtout en donnant à l'Europe un droit, que Rome a le plus contribué à sa formation. Les conquérants antérieurs ne voulaient que des tributs, et, ceux-ci payés, ils gouvernaient les vaincus de haut et les abandonnaient à leur fortune. Rome prit au sérieux son rôle de souveraine et de tutrice qu'elle tenait de la victoire. Elle

³ Christopher DAWSON, *op. cit.*, p. 63, 64.

⁴ Viconte BRYCE, *Le Saint-Empire romain germanique*, traduction de l'anglais par Emile DOMERGUE, préface de Ernest Lavisse, p. 1.

estima bonnes pour les peuples les normes auxquelles elle obéissait et, sans hâte, par suggestion continue, les amena en partie à s'y soumettre. Elle a non seulement assuré par elles le mécanisme des rapports sociaux, mais elle a aussi défini, ordonné et hiérarchisé ces rapports et les formes qu'elle leur adapta, elle les a classés d'après leurs sources et leurs causes, en un mot, elle a édifié une science et un art du droit ⁵. C'est au droit romain que l'Europe doit la base juridique de son existence et la forme juridique de sa pensée; les législations des peuples européens ont chacune leurs caractères particuliers, mais c'est dans le moule du droit romain qu'elles ont été coulées.

II. — LE CHRISTIANISME A ASSIMILÉ LA TRADITION GRÉCO-ROMAINE ET IL L'A TRANSMISE À L'OCCIDENT MÉDIÉVAL.

Les Grecs et les Romains ont donc pris une part importante à la formation de l'Europe: les uns ont réalisé un idéal de culture intellectuelle et esthétique devenue la base même de sa civilisation; les autres ont créé le droit et ils lui ont légué un monument de jurisprudence dont les assises ont défié le temps; ils l'ont aussi préparée en rassemblant dans leur empire les peuples qui devaient en faire partie. Mais, ni la puissance des institutions, ni la vigueur des caractères, ni la splendeur des arts et des créations de l'esprit ne devaient suffire pour créer l'Europe. L'héritage gréco-romain était en lui-même, incomplet et incapable de résister aux assauts de la barbarie. Pourtant, on imagine difficilement quelle régression l'humanité aurait subie s'il avait été perdu. Si les éléments vraiment civilisateurs de la culture antique n'ont pas péri, malgré les germes de mort que contenait la civilisation païenne, c'est qu'au moment où commençait sa décadence, la Providence a jugé que la plénitude des temps était venue, et que le Christ est né. Le christianisme allait d'abord vivifier la culture classique en la débarrassant de ses erreurs et en lui assignant un but plus élevé que la félicité terrestre; il allait ensuite la préserver du naufrage auquel l'ont exposée les invasions barbares: il allait enfin former sur les ruines de l'empire romain une nouvelle société dont il serait l'âme. Et c'est ainsi que fut vraiment créée l'Europe.

⁵ J. DECLAREUIL, *Rome et l'Organisation du Droit*, p. 2, 5.

La civilisation gréco-romaine a ignoré tout un aspect de la vie terrestre, c'est-à-dire son état de transition et de préparation à une autre vie meilleure. Les plus grands philosophes de l'antiquité n'ont pas connu exactement la nature de l'homme et, conséquemment, sa fin ultime; ils n'ont trouvé aucune explication valable au problème du mal et de la souffrance. Le christianisme apportait une réponse à toutes ces questions, mais, pour cette raison même, il devait paraître en antagonisme complet avec l'hellénisme. « Qu'y a-t-il de commun entre Athènes et Jérusalem, et en quoi l'Académie et l'Église peuvent-elles s'entendre ? » écrit Tertullien. Et pourtant, sans cesse, un courant d'assimilation, ignoré de ceux-là mêmes qui dirigeaient les esprits, préparait le christianisme à recevoir la tradition classique et à former avec elle une nouvelle civilisation. Peu à peu, il y fit un choix des valeurs dignes d'être conservées et ainsi s'accomplit une vaste synthèse de la pensée chrétienne et des meilleures parties de la culture grecque. Les rhéteurs chrétiens d'abord, les Pères de l'Église ensuite, en ont été les artisans. La réconciliation du christianisme et de l'hellénisme, dont témoigne la littérature chrétienne du IV^e et du V^e siècle, a exercé sur la mentalité européenne une influence profonde: c'est à ce fait que nous devons la survivance de la littérature et des traditions classiques. Sans cette union, la culture européenne eût été non seulement plus pauvre, mais essentiellement différente. La coexistence de ces deux courants spirituels et littéraires — celui de l'Église et de la Bible, d'un côté, celui de l'hellénisme et des classiques de l'autre — a laissé une marque profonde sur cette culture; leur influence mutuelle, leur interpénétration a enrichi l'esprit européen d'une façon telle qu'aucune autre tradition isolée, si grande qu'on puisse la supposer, n'aurait pu le faire ⁶. En s'intégrant l'hellénisme après l'avoir régénéré, le christianisme s'est donc mis en mesure de le transmettre quand, à la chute de l'Empire romain, il demeurera en Occident la seule force organisée.

La période historique qui s'ouvre avec la fin de l'Empire romain et qui durera jusqu'au XI^e siècle, est apparemment une des plus pénibles de l'histoire de l'humanité. « Temps barbares », « Époque sombre », « Nuit du moyen âge », toutes ces expressions traditionnelles

⁶ Christopher DAWSON, *op. cit.*, p. 63, 69.

qui la désignent lui conviennent bien. En réalité, cette période a été le témoin de changements aussi importants qu'aucune autre dans l'histoire de la civilisation européenne; cet âge fut de tous les âges le plus créateur, puisqu'on lui doit non point telle ou telle manifestation de la culture, mais la culture elle-même, racine et base de tous les progrès qui suivirent. Sans doute, il lui manque ce qui fait l'attrait superficiel d'époques de civilisation généralisée et brillante, comme la Renaissance ou le Siècle de Louis XIV, mais pour comprendre la formation de l'Europe, il est important d'y découvrir la nature créatrice de son activité, bien que peu d'œuvres marquantes viennent la traduire à l'extérieur ⁷.

Il a fallu six siècles au christianisme pour transformer la société occidentale née des invasions barbares, et cet espace de temps n'apparaît pas trop long pour qui s'efforce de comprendre l'état de dégradation dans lequel l'humanité était tombée. À première vue, on ne voit pas toujours très bien comment la seule venue des Barbares, qui n'étaient plus les sauvages décrits par Tacite, ait pu causer un tel désordre; l'Empire avait déjà subi plusieurs fois leur contact et chaque fois il avait réussi à les assimiler. En pénétrant dans l'Empire, les Germains semblaient poursuivre un seul désir: posséder des terres et jouir de la civilisation romaine, objet de leur admiration. Mais au V^e siècle cette civilisation était en pleine décadence, et les Barbares étaient d'esprit trop lourd pour en discerner les éléments spirituels, cachés sous un sensualisme de plus en plus opaque. Après quelques années seulement de contact avec cette société en état de décomposition, ils avaient gaspillé leur modeste patrimoine de vertus naturelles et adopté les vices des Romains sans perdre les leurs. La société romaine et la société barbare travaillèrent inconsciemment à s'entre-détruire, les Romains communiquant leurs vices aux nouveaux venus et ces derniers brisant de leurs mains brutales les délicats organismes du monde impérial ⁸.

Que ceux qui parlent de rajeunissement de l'Occident par l'infusion de sang germanique veuillent bien s'arrêter devant les résultats des Grandes Invasions; ils y verront ce que l'élément barbare abandonné à

⁷ Christopher DAWSON, *op. cit.*, p. 9, 10.

⁸ Godefroid KURTH, *Les Origines de la Civilisation moderne*, t. 1, p. 307, 308.

lui-même est capable de faire pour le salut de la civilisation. Le grand fait qui frappe l'esprit lorsqu'on considère l'Occident au lendemain de ce cataclysme, c'est le recul effrayant de tout ce qui constitue vraiment la civilisation. Il y a quelque chose de grotesque et d'odieux à la fois dans ces métis de la civilisation et de la barbarie, reluisant de tout le vernis d'une culture à laquelle ils étaient totalement inaccessibles⁹.

L'établissement des Barbares dans l'Empire comporte pourtant un heureux résultat si on se place au point de vue de la formation de la civilisation européenne, mais la part des Barbares a été ici purement négative. Ils ont hâté la décomposition d'un organisme vieilli qui ne pouvait plus rien produire de bon. L'établissement des Germains en Occident a peut-être avancé de plusieurs siècles la ruine définitive de la civilisation païenne et aussi, par voie de conséquence, la naissance de la civilisation européenne. Le christianisme jouissait dans l'Empire romain de la reconnaissance officielle depuis un siècle, mais cette faveur l'obligeait à des ménagements qui ne lui laissaient pas son entière liberté d'action. À partir de Constantin, les empereurs ont presque tous été chrétiens, mais la vieille organisation impériale avait conservé son esprit païen; dans la pratique elle ne comprenait pas la distinction établie par le christianisme entre le spirituel et le temporel; on le vit bien à Byzance où le césaro-papisme des *basileus* fit de la religion du Christ un instrument de règne. En Occident, la chute de l'Empire romain a laissé à l'Église l'entière liberté de faire œuvre complètement nouvelle¹⁰.

Malgré le pénible spectacle qu'offrait la société occidentale au lendemain des invasions, le christianisme n'a pas désespéré d'elle. C'est d'abord par l'évangélisation qu'il entreprit de la civiliser. La grande difficulté n'était pas de l'amener à la doctrine du Christ, mais de la transformer en y faisant pénétrer son esprit. Il était bien rare qu'un tel résultat fût obtenu du premier coup; les progrès moraux furent lents et à tout instant menacés d'être emportés par les lames de fond des pires turpitudes. D'ordinaire, ces Germains baptisés apportaient au sein de l'Église un esprit et un cœur restés païens et pleins des infirmités héréditaires de la barbarie. L'histoire de chacun des

⁹ Godefroid KURTH, *op. cit.*, p. 309, 310.

¹⁰ Robert LATOUCHE, *Les Grandes Invasions*, p. 298.

peuples européens commence par le tableau de ce combat entre le christianisme et la nature. Plus d'une génération descendit au tombeau avant que, de tant d'efforts réunis, il sortît enfin quelque chose de durable et de définitif.

La plus grande partie des envahisseurs germaines avaient reçu un vernis de christianisme: ils étaient ariens. Mais l'arianisme était totalement dépourvu de cette vertu éducatrice toujours active au sein du christianisme et qui renouvelle les individus et les nations: il avait corrompu le dogme de l'Incarnation, alors que la divinité du Christ est la source vitale de la civilisation chrétienne. C'est aux plus barbares et aux plus arriérés des envahisseurs, les Francs et les Anglo-Saxons totalement païens, que l'Église réserva l'honneur de servir d'instruments pour former la civilisation européenne, et par voie de conséquence, elle assura à ces peuplades une souveraineté durable, tandis que les royaumes ariens disparurent en moins d'un siècle sans laisser de trace.

Pour accomplir son œuvre de régénération, l'Église disposait de deux catégories d'ouvriers: ses évêques et ses moines. En ces temps troublés où toute organisation civile avait disparu, on attendait tout de l'évêque: en plus de ses fonctions religieuses, il en exerçait un grand nombre d'autres qui sont en temps ordinaires du ressort du gouvernement civil. La vénération dont il était l'objet de la part des populations donne une juste idée des services qu'il leur rendait. Laissé seul cependant il n'aurait pu suffire à la tâche: pris avant tout par la vie active, il n'avait pas toujours le temps de se livrer aux études qui préparent la culture. Ce fut là l'œuvre des monastères.

Leur action n'était pas limitée à un endroit déterminé, mais s'étendait à tout le royaume où l'ordre s'était répandu et même en dépassait quelques fois les limites. L'activité monacale possédait en elle-même par sa règle immuable, son unité de pensée, la continuité nécessaire à l'édification des civilisations. Son efficacité était incomparable et son rendement supérieur. Nul climat n'était plus favorable aux travaux de longue haleine, aux recherches approfondies, ainsi qu'au développement et à la diffusion de toutes les idées fécondes¹¹. Le grand mérite d'avoir fait des monastères les gardiens de la culture,

¹¹ G. AMBROISE, *Les Moines du Moyen Age*, p. 12, 13.

revient à l'un des derniers représentants de la civilisation romaine, Cassiodore; contraint d'abandonner la vie publique et de chercher refuge dans la vie monastique, il fonda, à Vivarium en Calabre, une abbaye où il réunit une bibliothèque; il y établit ensuite ses deux programmes d'études monastiques, sacrées et profanes, qui sont des documents fondamentaux pour l'histoire de la culture médiévale. Pour Cassiodore, comme pour saint Grégoire de Nazianze et saint Augustin, les arts libéraux sont un moyen d'éducation religieuse: ils sont un moyen nécessaire, car les négliger serait affaiblir et appauvrir la culture théologique dont ils sont les serviteurs. Il devenait dès lors nécessaire d'étudier les auteurs païens, puisque sans eux il était impossible de parvenir à la pleine connaissance des arts libéraux.

Vivarium fut le point de départ d'une tradition d'études monastiques qui devait plus tard faire la gloire de l'ordre bénédictin. Le monachisme occidental entra en possession de la culture classique et la sauva du naufrage où sombrait la civilisation laïque occidentale à la fin du VI^e siècle. Ce sont les bibliothèques et les *scriptoria* monastiques qui nous ont conservé presque tout ce que nous possédons aujourd'hui de la littérature classique latine. S'il faut se garder d'exagérer les mérites des monastères et les représenter tous comme des piliers de la science et de la culture, c'est pourtant beaucoup qu'aux pires époques de la nuit barbare, ils en aient gardé le goût et le moyen au moins dans quelques communautés; le reste était l'affaire du temps et des circonstances propices. Il ne faut pas trop s'effrayer de voir à cette époque l'art retomber au rang de métier, la science se réduire à une nomenclature stérile, la production littéraire s'arrêter et la culture de l'esprit disparaître presque totalement des milieux profanes. Ce n'est là qu'un phénomène momentané; en réalité, le feu sacré couvait sous la cendre, et grâce au zèle de l'Église, il n'y eut pas une génération où les connaissances humaines aient été entièrement oubliées. Négligées d'un côté, elles étaient cultivées de l'autre, et aux heures les plus sombres, il se trouva toujours quelque foyer lumineux où elles se conservaient pour un avenir meilleur. Du VI^e au VIII^e siècle, on voit tour à tour l'Irlande, l'Espagne, l'Italie et l'Angleterre se passer le flambeau de la civilisation, pendant que l'empire franc descend d'une manière continue la pente de l'ignorance la plus profonde. « Malheur à notre

temps, car l'étude des Lettres à péri parmi nous », avoue Grégoire de Tours. Ce « *Væ diebus nostris, quia periit studium litterarum a nobis* » est doublement éloquent, car déplorer en un tel latin la ruine des lettres, c'est en donner la preuve. Mais, placé au centre des nationalités modernes, il verra un jour converger vers lui leurs rayons multiples, et les ramassant en un seul faisceau, il les fera briller d'un éclat éblouissant sur toute l'Europe occidentale. Ainsi la tradition littéraire fut ininterrompue, et une chaîne continue d'esprits distingués s'est chargée de transmettre le savoir antique aux générations modernes.

En attendant le moment où le christianisme aura réussi à sortir du chaos la société occidentale, il se forme dans ces îles que le moyen âge plaçait aux confins du monde, une civilisation originale dont l'action sera très importante dans les développements qui vont suivre. N'ayant pas subi la domination romaine, l'Irlande n'avait pas connu la décadence de sa civilisation; avec le christianisme elle reçut la tradition gréco-romaine de la période classique. Le latin fut pour les Irlandais une langue morte qui ne fut pas exposée à perdre sa pureté par l'évolution. De plus, chez ce peuple, l'idéal érémitique revêtit une forme qu'on ne trouve nulle part ailleurs: les moines avaient l'habitude de se consacrer à une vie d'exil volontaire et de pèlerinage. L'importance de ce mouvement migrateur vient du fait qu'il contribua efficacement au développement de la civilisation européenne. Les moines irlandais errants ont laissé des traces de leur passage dans une grande partie de l'Europe et l'un d'entre eux, saint Colomban, est resté justement célèbre.

L'époque qui vit naître en Irlande le monachisme celtique fut aussi marquée par un nouveau développement du monachisme en Italie, lequel devait avoir une importance historique plus grande encore; ce fut l'œuvre de saint Benoît, le patriarche des moines d'Occident, fondateur du monastère de Mont-Cassin; c'est lui qui, pour la première fois, appliqua le génie latin fait d'ordre et de discipline à l'institution monastique. L'ordre n'avait pas encore un siècle d'existence lorsque, selon la volonté du pape saint Grégoire le Grand, il entreprit la christianisation des Anglo-Saxons. Le monastère de Cantorbéry est sans doute la plus ancienne fondation bénédictine hors de

l'Italie et elle eut pour résultat la création d'un nouveau foyer de civilisation en Occident .

La formation au VII^e siècle d'une culture anglo-saxonne d'origine latine a été d'une importance capitale pour le développement intellectuel de l'Europe continentale. Moins d'un siècle après avoir accueilli les bénédictins romains et les moines d'Irlande, les Anglo-Saxons avaient suffisamment assimilé les traditions gréco-romaines, qui leur avaient été apportées en même temps que le christianisme, pour produire eux-mêmes des écrivains que l'histoire de la littérature latine place à côté de Quintilien et de Cassiodore. L'œuvre du vénérable Bède, en particulier, représente, entre la chute de l'Empire romain et le IX^e siècle, le plus haut degré de culture intellectuelle en Occident. Dans la suite, les Anglo-Saxons purent fournir au Continent des missionnaires et des maîtres, quand les Carolingiens entreprirent la régénération de l'empire franc et la christianisation de la Germanie.

L'Église avait maintenant à sa disposition les maîtres et les apôtres nécessaires pour tracer une première ébauche de l'unité européenne, mais pour y arriver, il lui fallait d'abord réformer l'Église franque. Le grand danger pour l'Église était de se laisser contaminer par la société même qu'elle voulait transformer. Ce danger était d'autant plus grand que les laïcs exerçaient trop souvent sur elle, spécialement dans la nomination des évêques, la plus désastreuse influence. L'Église franque n'avait pu échapper à l'action déliquescence de la société mérovingienne et elle n'était plus en état d'accomplir la mission qu'on attendait d'elle. Deux faits donnèrent à la papauté les moyens d'en accomplir la réforme. En raison de l'étroite union entre l'Église d'Angleterre et Rome, le pape trouva chez les moines anglo-saxons les auxiliaires dont il avait besoin pour reconquérir le royaume franc. Le plus illustre d'entre eux, Boniface, homme d'État et organisateur en même temps qu'apôtre, devint le représentant attitré du souverain pontife auprès des Carolingiens, et jeta les bases de la longue et durable alliance entre les chefs de l'Église et ceux du royaume franc. Cette alliance fut le grand événement du VIII^e siècle. C'était un pacte indissoluble entre les deux plus hautes autorités du monde occidental qui, pour la première fois depuis l'origine du christianisme, travaillaient de concert à réaliser l'idéal d'une société chrétienne. Quelles

qu'aient été les erreurs des ouvriers employés à cette grande œuvre, on peut dire que jamais la civilisation ne fit des progrès plus rapides qu'à partir du jour où fut scellé le traité d'union entre les deux pouvoirs. Dès lors, le légat pontifical put commencer l'action salutaire qui lui était réservée: en quelques années il remit l'Église franque en état de poursuivre la mission éducatrice qui lui était dévolue. De même, sous la protection efficace des princes carolingiens, saint Boniface entreprit la conversion de la Germanie, et depuis ce moment les pays au delà du Rhin commencèrent de compter au nombre des membres actifs de la société européenne.

L'importance historique de la période carolingienne est plus grande que ses réussites matérielles ne le laissent supposer. Il est vrai que le lourd empire de Charlemagne ne survécut guère à la mort de son fondateur, et qu'il n'arriva jamais à posséder l'organisation économique et sociale d'un État civilisé. Néanmoins, son histoire démontre que la culture européenne sort pour la première fois des limbes et prend conscience d'elle-même. Jusqu'alors les barbares avaient vécu passivement sur la capital de la civilisation qu'ils avaient spoliée; désormais, ils commencent à collaborer à l'activité créatrice du christianisme. Le centre de la civilisation n'est plus sur les bords de la Méditerranée, mais dans les pays du Nord, entre la Loire et le Wésér, au cœur des territoires francs. C'est là que se forme la nouvelle culture, et c'est là aussi qu'il faut chercher les conditions nouvelles qui régissent le développement de la civilisation européenne.

Quoique le savoir de l'époque carolingienne nous semble bien mince, quand nous le comparons à celui des grands humanistes italiens, on assiste alors à une véritable renaissance dont l'importance n'est pas moindre pour le développement de la culture européenne que celle, plus brillante, du XV^e siècle. Rassembler les éléments épars des traditions classiques et patristiques et les réorganiser de façon qu'ils pussent servir de base à la culture nouvelle, telle fut la plus grande de toutes les œuvres accomplies aux temps carolingiens. Elle le fut grâce à deux facteurs: la culture monastique des moines anglo-saxons et des missionnaires irlandais, et le génie d'organisation de la monarchie franque. C'est par cette entreprise de rénovation intellectuelle qu'on voit le mieux le génie de Charlemagne et la grandeur de son caractère:

c'est quelque chose de peu ordinaire que ce guerrier presque inculte ait compris l'importance d'une telle entreprise et s'y soit personnellement consacré; c'est par sa volonté qu'elle a été imprégnée de christianisme, désormais inséparable de toute activité civilisatrice en Occident.

En véritable Européen, le grand empereur eut le don de s'assurer la collaboration de tout ce qui comptait dans le domaine de la culture; il fit venir d'Italie et d'Espagne des savants, des lettrés et des théologiens, mais il eut surtout un maître incomparable dans la personne du moine anglo-saxon, Alcuin. Compatriote et contemporain de saint Boniface, il acheva le travail commencé par ce dernier auprès des Francs, et les prédications de l'apôtre trouvèrent comme un dernier écho dans les leçons du savant. Comme Boniface, Alcuin apportait au Continent les traditions classiques que l'Angleterre tenait directement de ses premiers évangélisateurs venus de Rome.

L'empire carolingien n'a donc pas réalisé seulement l'unité politique de l'Europe occidentale comme l'avait fait l'empire romain; il lui a donné quelque chose de plus essentiel, l'unité spirituelle. Avec lui, le dualisme spirituel, caractéristique de la période des invasions, prend fin. Les Barbares d'Occident acceptent sans réserve l'idéal d'unité que représentent à la fois l'Empire romain et l'Église catholique. Ainsi, la civilisation carolingienne comprenait déjà les principaux éléments qui constituent la civilisation européenne: la tradition politique de l'Empire romain, la tradition religieuse de l'Église catholique, la tradition intellectuelle du savoir classique et les traditions nationales des peuples barbares.

C'était cependant une synthèse prématurée. Les forces de la barbarie, à la fois dans l'empire carolingien et hors de cet empire, étaient encore trop vivaces pour qu'une assimilation complète fût possible. Au sein du monde carolingien même, il y avait un abîme entre un humanisme artificiel et la mentalité du noble guerrier et du paysan serf; au dehors, il restait encore des peuples que l'influence du christianisme et de la civilisation romano-chrétienne n'avait pas encore touchés. De là vint qu'une période de réaction violente succéda à celle de l'unité carolingienne. Une nouvelle vague d'invasions barbares faillit détruire toute l'œuvre de Charlemagne et de ses prédécesseurs, et réduire ainsi l'Europe à un état d'anarchie et de confusion pire encore qu'après la chute de l'Empire romain.

Pourtant, si l'empire carolingien ne put durer plus d'une génération, il traduisit un idéal qui lui survécut, celui de la chrétienté. En Europe, deux sociétés et deux cultures subsistaient : l'Église, concentrée dans les monastères et les cités épiscopales, qui avait hérité de la tradition romaine ; puis la société guerrière des nobles féodaux dont la vie se passait en combats continuels et en guerres privées ; ils étaient les successeurs des anciennes aristocraties tribales de l'Europe barbare. Le problème vital au X^e siècle se ramenait à ceci : la féodalité barbare allait-elle s'emparer de la société pacifique constituée par l'Église et tenter de l'absorber ? ou, au contraire, cette dernière parviendrait-elle à imposer son idéal de culture supérieure ? Les perspectives ne semblaient pas favorables à l'Église : elle s'était laissée envahir par les institutions féodales et la mainmise des pouvoirs séculiers sur la hiérarchie ecclésiastique en avait été le résultat. Les interventions de l'empereur et des princes dans le choix du pape ou des évêques firent entrer dans l'état ecclésiastique un grand nombre de sujets indignes. Les monastères eux-mêmes, gardiens des données essentielles de la civilisation, avaient subi une grave déchéance ; un grand nombre avaient été ruinés par les invasions scandinaves et la plupart de ceux qui étaient restés intacts étaient passés sous l'emprise des laïcs ; la règle monastique, condition nécessaire de leur vitalité, était de plus en plus négligée. Bref, à l'approche de l'an mil, la situation religieuse de la chrétienté était lamentable, et pour y opérer un changement, il fallait plus qu'une réforme, il fallait une révolution, puisqu'il était indispensable de soustraire la hiérarchie ecclésiastique à l'influence du régime féodal.

L'Église avait déjà plusieurs fois démontré qu'elle avait en elle-même la force de se renouveler lorsque le contact avec le monde avait altéré ses institutions. Si l'idéal de la vie monastique s'était quelque peu obscurci, il n'était pas disparu, et au moment où l'avenir de l'Église semblait sérieusement compromis, il se produisit dans les monastères un regain de vie spirituelle dont on pouvait beaucoup espérer. La réforme monastique est un des faits capitaux du X^e siècle ; commencée en quelques endroits isolés, elle fut vite concentrée sous la puissante direction de l'abbaye de Cluny, dont l'immense prestige vint de ce qu'elle eut presque continuellement pendant deux siècles des chefs qui furent des saints. L'efficacité du mouvement clunisien est

due au fait qu'il s'attaqua à la racine du mal: la mainmise des princes sur le gouvernement de l'Église. Dès son origine, Cluny fut complètement affranchie de toute dépendance laïque et put se développer sans entraves. Tout en fondant des filiales qui répandaient son influence, la grande abbaye aida les anciens monastères à rétablir chez eux la discipline religieuse.

La restauration de la vie monastique n'était cependant qu'un début; pour que la réforme de l'Église devînt complète, il fallait que la papauté en prît la direction, et d'abord que le pape se libérât lui-même de la tutelle impériale. Une loi d'État de l'Empire, « la déclaration ottonienne », avait statué qu'aucun pape ne serait consacré sans avoir juré fidélité à l'empereur. L'étroit contrôle que les rois de Germanie exercèrent sur le gouvernement pontifical n'eut pas que de mauvais effets: certains empereurs étaient acquis à l'idée de la réforme, mais ils n'en avaient heureusement pas prévu les conséquences; depuis le début du XI^e siècle, ils avaient favorisé l'élection de papes réformateurs qui préparèrent sûrement l'émancipation et la rénovation de l'Église. La victoire décisive fut remportée par Grégoire VII; le grand pape mourut en exil, apparemment vaincu, mais en réalité il avait posé les principes qui devaient permettre de régler à l'avantage de l'Église la « Querelle des Investitures ». Cinquante ans plus tard, le pape était le chef incontesté de la chrétienté et il était en mesure de compléter enfin cette unité européenne que l'Église préparait depuis si longtemps.

III. — L'UNITÉ EUROPÉENNE ET L'IDÉAL POLITIQUE DE LA CHRÉTIENTÉ.

L'Europe a été formée avant tout sur une base de communauté spirituelle et intellectuelle dont le christianisme a été l'âme. Cependant, pour subsister, il lui fallait aussi des cadres politiques et juridiques, et ici encore c'est le christianisme qui les a inspirés. Telle qu'elle a été réalisée au moyen âge, l'unité politique de l'Europe ne pouvait pas durer, et elle fut sans doute la partie la moins solide de l'édifice: elle n'a pas suffisamment tenu compte de certaines conditions nouvelles. Ancré sur l'être, l'esprit médiéval ne voyait pas le devenir, ou du moins il le voyait mal. Dans son effort pour maintenir un

ordre qu'il croyait définitif, il ne se rendit pas compte des transformations profondes qui s'opéraient sous lui. Or, depuis longtemps, l'ère des nationalités se préparait, depuis le moment où les royaumes barbares s'étaient installés en Occident, et même depuis l'époque encore plus lointaine où la domination romaine avait façonné les cadres des nations occidentales.

Cependant, même si l'expérience médiévale de l'unité politique de l'Europe est demeurée imparfaite et inachevée, le fait essentiel demeure acquis à l'histoire : l'Europe du moyen âge, la chrétienté, a été une vraie communauté morale, sociale et politique entre un grand nombre de nations ; elle a été une communauté organique, munie de sanctions spirituelles et temporelles, pour sauvegarder la paix de tous et le droit de chacun. Elle favorisa les institutions tendant à limiter les horreurs et les dévastations de la guerre, ainsi qu'à ennoblir le métier des armes pour la protection des causes justes. Elle préserva les valeurs spirituelles qu'il lui fallut défendre contre les usurpations de la force brutale. Enfin, elle réalisa entre les nations de l'Europe chrétienne, certaines collaborations puissantes et permanentes pour des tâches communes de civilisation. À tous ces points de vue, les leçons de la chrétienté médiévale sont dignes de mémoire, et il est nécessaire de les connaître afin de s'inspirer de leurs principes ¹².

L'idée de l'unité politique de l'humanité civilisée est une survivance de l'Empire romain, en dehors duquel n'existait que la masse inorganique des peuples barbares. Quand la conquête romaine fut achevée, on oublia les maux auxquels elle avait donné lieu, pour ne se souvenir que des résultats. Rome elle-même se donna comme mission de gouverner les peuples pour leur bien, pour la civilisation et pour la paix. Bien que le christianisme fût persécuté pendant trois siècles par les empereurs et qu'une fois reconnu par eux, il eût à regretter leurs ingérences dans le domaine spirituel, il dépouilla l'idée d'empire de ce qu'elle eut d'accidentel et de transitoire ; elle apparut alors comme un idéal d'unité, de civilisation et de paix. Il sembla désormais impossible de concevoir l'ordre et la paix, nécessaires au développement de toute civilisation, sans l'organisation romaine. À cet idéal, le christianisme ajoutait un élément nouveau : tous les

¹² Yves DE LA BRIÈRE, *La Communauté des Puissances*, p. 27.

hommes, créés par Dieu à son image et rachetés par le Christ, sont frères et égaux en dignité; tous ensemble ils constituent la chrétienté, en dehors de laquelle il ne reste que les païens jusqu'à ce qu'ils y entrent, et les hérétiques jusqu'à ce qu'ils y rentrent¹³.

Les invasions barbares semblèrent fournir la preuve que la disparition de l'Empire ne pouvait se produire sans amener une régression générale de la civilisation. La désorganisation de l'Occident fit sentir la nécessité impérieuse d'une résurrection de l'Empire, mais non pas nécessairement tel qu'il existait au temps des Romains. En l'imprégnant d'esprit chrétien, l'Église avait donné une nouvelle jeunesse et communiqué une force attractive à cet idéal. Lorsqu'il correspondit aux angoisses des peuples, à leurs aspirations vers l'ordre et la paix, il s'actualisa. Le couronnement de Charlemagne et la restauration de l'Empire d'Occident en l'an 800 marquèrent l'étape finale de l'organisation politique de la chrétienté.

Même après la formation des royaumes barbares au V^e siècle, l'Occident avait conservé avec l'Orient un lien d'ordre juridique: bien qu'en fait les envahisseurs fussent entièrement indépendants, ils se considéraient en droit les délégués de l'empereur de Byzance. Mais ce lien purement nominal, et que les intellectuels avaient en somme inventé pour ne pas s'avouer que le régime impérial était complètement disparu, devait inévitablement s'effacer avec le temps; à la fin du VIII^e siècle, les papes et les gens d'Église étaient presque les seuls à en conserver le souvenir. D'ailleurs, la politique iconoclaste des empereurs isauriens et la destruction, en 751, par les Lombards, des restes de la puissance byzantine à Ravenne, avait fait perdre à la papauté son dernier espoir d'obtenir des secours d'Orient. D'autre part, la menace de l'Islam, qui venait de s'emparer de l'Espagne, et les succès que les Carolingiens avaient remportés en luttant contre ce nouveau péril, les fit considérer comme étant les seuls capables d'assumer le gouvernement temporel de la chrétienté. Le pape prit sur lui la responsabilité de rendre légale cette situation de fait et, par le couronnement de l'an 800, l'autorité universelle de Charlemagne en Occident reçut la sanction de la loi romaine et de la tradition.

¹³ René PINON, *Histoire de la Nation française*, dirigée par G. HANOTAUX, t. XI, *Histoire diplomatique*, p. 17.

Le Saint-Empire romain ne fut pas la restauration pure et simple de l'ancien empire des Césars: en fait, s'il en conserva certaines apparences, ses bases juridiques furent totalement différentes. Le droit romain n'a pas connu la distinction entre le spirituel et le temporel, et le christianisme n'a réussi à imposer cette notion à l'État qu'après trois siècles de persécution. D'ailleurs, les empereurs chrétiens du Bas-Empire ou de Byzance ont continué en pratique de gouverner souverainement les deux ordres; tout au plus ont-ils cherché une justification nouvelle dans la Bible, en prenant l'exemple des rois d'Israël. Les écrivains ecclésiastiques, et saint Augustin tout particulièrement, avaient pourtant clairement distingué chacun des pouvoirs et leurs finalités propres. Les conditions tout à fait spéciales dans lesquelles s'est trouvée l'Église dans les premiers siècles du moyen âge, en raison de la carence à peu près complète des laïcs dans le domaine intellectuel, politique et social, l'ont conduite à prendre la direction de la civilisation en Occident. Dès lors, les idées politiques évoluèrent dans une direction opposée à celle de l'Empire romain. Tout en conservant la distinction entre les deux pouvoirs, les doctrines politiques accordèrent au pouvoir spirituel une supériorité de plus en plus grande, au point d'en arriver à ne réserver au temporel qu'un rôle de cause instrumentale ou de moyen à l'égard du spirituel. On voit alors s'estomper l'ancien dualisme entre l'Église et l'État, comme sociétés distinctes et autonomes, ou plutôt il subsiste, mais il est reporté à l'intérieur d'une société unique que l'on appelle l'Église, et à partir du IX^e siècle de la chrétienté. L'idée d'État n'est peut-être pas complètement disparue, mais, conservée par les clercs, seuls conscients de l'ordre public, elle a fini par faire corps avec l'idée d'Église. Dans cette société unique l'autorité est double: celle du pape et celle de l'empereur, mais les limites de chacune n'ont jamais été nettement définies, et de là sont venus des conflits inévitables. Au temps de Charlemagne, l'empereur fut le maître incontesté du spirituel et du temporel; sa personnalité était si éminente et si pénétrée d'esprit chrétien qu'elle s'imposa sans effort aux clercs, aux évêques et même au pape; mais, sous les faibles successeurs de Charlemagne, qui ne s'acquittaient plus des fonctions que la dignité impériale leur imposait, l'emprise du pouvoir ecclésiastique se fit plus marquée. Le Saint-Empire romain est donc une construction politique très différente de

l'Empire romain; elle était conforme aux idées de l'époque, mais elle ne pouvait convenir qu'à cette époque¹⁴.

En fait, l'empire carolingien n'a pas réalisé les espoirs que la papauté avait fondés sur lui; le concept de l'indivisibilité de l'État était trop subtil et l'idéal du Saint-Empire trop élevé pour être bien compris par la monarchie franque qui avait gardé en grande partie le particularisme tribal de l'époque barbare. Charlemagne et ses successeurs ont partagé l'empire comme un simple héritage, et de là sont sorties l'anarchie féodale et toutes ses conséquences. Pourtant malgré l'échec de l'empire carolingien, l'idéal politique qu'il symbolisait lui a survécu pour devenir finalement le principe du nouvel ordre qui apparut en Occident au XI^e siècle. Alors que les comtes et les grands laïcs représentaient les intérêts locaux et territoriaux, les chefs du parti ecclésiastique combattaient pour l'idéal d'empire universel incarnant l'unité de la chrétienté et défenseur de la foi chrétienne. « La chrétienté avait sa législation, son droit, sa paix; au dessus des querelles des princes et des guerres des peuples, qui sont la conséquence, inhérente à la nature humaine, des passions et des convoitises, en un mot le fruit détestable du péché originel, une autorité apparut, arbitre et juge au nom de Dieu, pour arrêter le glaive prêt à frapper, pour dire le droit. En fait, ces interventions ne furent pas toujours efficaces et le droit ne fut pas toujours le plus fort. Il est prodigieux cependant qu'un ordre ait pu s'établir parmi ces sociétés violentes et brutales, et qu'en soit sortie la floraison magnifique du XII^e et du XIII^e siècle. L'Europe du moyen âge a placé son idéal en dehors et au-dessus d'elle-même et c'est le secret de sa grandeur¹⁵.

Dans la chrétienté telle que réalisée au temps de Charlemagne, le pape et l'empereur avaient ensemble la garde de la justice et de la paix, conditions nécessaires au salut. Mais quand les successeurs de l'empereur mirent en danger ces biens essentiels, le pape fut amené peu à peu à suppléer le pouvoir impérial défaillant, et à prendre la première place dans la chrétienté. Ainsi, l'hégémonie que la papauté acquit sur l'Europe occidentale lui vient moins de sa propre initia-

¹⁴ H.-X. ARQUILLIÈRE, *Saint Grégoire VII*; H.-X. ARQUILLIÈRE, *L'Augustinisme politique*; Joseph LECLER, *L'Eglise et la Souveraineté de l'Etat*; Jacques MARITAIN, *Humanisme intégral*.

¹⁵ René PINON, *op. cit.*, p. 17.

tive que du dehors; le gouvernement de la chrétienté, bien loin d'être recherché par les papes, leur fut imposé par les événements; ce fut lentement et à regret qu'ils en vinrent à se détacher de l'autorité impériale. Ce n'est donc nullement par ambition qu'ils prirent la défense de l'unité impériale, mais parce qu'ils virent en elle le seul moyen de défendre la civilisation occidentale. La restauration de la dignité impériale au profit du roi de Germanie en 962, prouve mieux que tout autre fait que la papauté n'entendait pas assumer seule la direction de la chrétienté. L'avènement du Saint-Empire romain germanique eut d'ailleurs des résultats néfastes sur l'unité politique de l'Occident. L'opposition entre les deux pouvoirs était inévitable parce que leur sphère d'action n'était pas clairement délimitée. La « Querelle des Investitures » fut l'occasion de la guerre ouverte: lorsque Grégoire VII entreprit de libérer l'Église de la tutelle des laïcs, il ne rencontra que mauvaise volonté de la part de l'empereur; devant son obstination irréductible, le pape fut contraint d'user de l'excommunication, sanction qui entraînait la déposition, en raison du caractère religieux de la dignité impériale; c'était le début de la « Lutte du Sacerdoce et de l'Empire », long conflit qui opposa les deux plus hautes autorités de l'Europe occidentale et qui, malgré les apparences d'une victoire de la papauté, ébranla irrémédiablement les bases de l'unité politique de la chrétienté. D'ailleurs, à la fin du moyen âge, cet idéal ne correspondait plus aux idées politiques: l'évolution des événements et la renaissance du droit romain avait permis l'établissement de pouvoirs nationaux indépendants et la restauration du concept d'État. Pour conserver une certaine unité politique entre les nations de l'Europe occidentale, il aurait fallu une adaptation à la situation nouvelle; elle ne se fit pas, d'abord parce que la réaction vers l'indépendance fut trop forte, et en second lieu parce que la papauté affaiblie par la lutte n'était plus en mesure de faire prévaloir une solution moyenne entre les courants nouveaux et les anciennes conceptions.

Il n'en reste pas moins que pendant les derniers siècles du moyen âge le chef de l'Église fut le maître incontesté de l'Occident. Tout en insistant sur le caractère purement spirituel de son autorité, il revendiqua le droit d'intervenir dans le domaine temporel lorsque le bien spirituel de la chrétienté l'exigeait. Ses interventions dans

les conflits des puissances séculières furent plus d'une fois efficaces. Dans le même temps, la centralisation ecclésiastique lui permit de faire sentir son influence dans les moindres détails de l'administration de l'Église. Le pontificat d'Innocent III marque l'apogée de cette puissance, dont l'influence fut bienfaisante dans tous les domaines. Cette époque fut aussi l'âge d'or de l'unité européenne.

IV. — APOGÉE ET DÉCADENCE DE L'UNITÉ EUROPÉENNE.

Dans l'histoire de l'Europe, les XII^e et XIII^e siècles marquent les moments où elle atteignit pleinement son unité; ils sont les sommets d'où on put le mieux contempler l'œuvre et les artisans qui l'ont réalisée. L'organisme européen est arrivé à la maturité et il donne son plein rendement. Il a fallu pour atteindre ce résultat un effort patient et constant qui a duré plus de six siècles. L'Europe, en puissance dans l'Empire romain, n'aurait peut-être jamais vu le jour si le christianisme ne l'avait fait sortir du chaos barbare: c'est avec lui que l'activité civilisatrice est réapparue au milieu des ruines du V^e siècle. Les traditions classiques ont été conservées en ce qu'elles avaient de meilleur, puis elles ont été vivifiées par l'esprit chrétien; elles ont pu ainsi servir de base à la construction d'un nouvel édifice. Pour atteindre ce but, il fallu beaucoup de temps, surmonter d'incroyables difficultés, subir souvent de décourageants échecs, mais si l'effort du christianisme a pu à certains moments se ralentir, il ne s'est pas arrêté, même aux heures les plus sombres. Après la renaissance carolingienne, la civilisation est retombée à l'état de stagnation pendant deux siècles; ce n'est qu'au XI^e siècle que le long travail de l'Église aboutit enfin à un résultat stable. Au monde féodal épuisé par les éternelles guerres dynastiques, et où la « faustrecht » s'était substituée à la notion antique du droit, l'Église a restitué l'unité, la paix et l'ordonnance latine de l'esprit. De Grégoire VII à Innocent IV, elle a affronté l'hégémonie germanique et elle l'a brisée. Elle a maintenant la capacité de faire passer dans la pratique son idéal d'unité chrétienne.

Il fallait d'abord faire face à la menace asiatique: les hordes venues de l'Est avaient plusieurs fois mis l'Europe en danger, mais au XI^e siècle le péril était plus grave encore; avec leur domination, les

Turcs imposaient une religion qui était l'ennemie mortelle de la foi chrétienne; déjà, ils s'étaient emparés des Lieux saints dont ils avaient interdit l'entrée aux chrétiens. Cette époque imprégnée de foi ne put souffrir la suppression de pèlerinages qu'elle considérait comme un moyen de s'assurer le ciel. Dans ces conditions, l'Europe occidentale répondit spontanément à l'appel de l'Église qui la conviait à la délivrance de la terre que le Christ avait sanctifiée. Sans doute, les Croisades n'ont pas atteint leur but: trop de motifs humains s'étaient mêlés à l'héroïque désintéressement prêché par le pape; cependant la chrétienté tout entière a répondu à son appel, et cette manifestation extérieure de l'unité européenne fait toucher du doigt les liens très forts que le christianisme avait créés entre les nations d'Occident. Quand les peuples chrétiens auront perdu l'esprit des croisades, quand certains d'entre eux iront même jusqu'à s'allier aux Turcs pour combattre d'autres peuples chrétiens, ce sera le signe évident de la fin de l'unité européenne.

Pendant que les armées de la chrétienté la défendent contre les dangers extérieurs, l'activité intellectuelle se fait sentir à l'intérieur dans tous les domaines du savoir. Des écoles épiscopales, qui ne suffisent plus aux besoins nouveaux de l'enseignement, sortent ces associations de maîtres et d'élèves qu'on a appelées universités. C'est à Paris, sur les pentes de la montagne Sainte-Genève, que prend naissance la plus célèbre de ces institutions. Placée depuis 1215 sous la protection spéciale du Saint-Siège, elle a pu se développer hors des contraintes locales, et elle est devenue la métropole intellectuelle de l'Occident. Les plus hautes intelligences y ont élaboré de grandioses synthèses qui ont achevé l'unification de la pensée européenne, mais sans la stériliser, puisque ses progrès sont continus; elle se confronte plus que jamais avec l'univers dont elle scrute les profondeurs; les discussions sont vives, mais elles sont fécondes, parce que les penseurs parlent le même langage, celui de la dialectique, et partent d'un fond commun de croyances et de premiers principes. Saint Thomas d'Aquin domine son siècle, non seulement parce qu'il a opéré la synthèse des connaissances de son temps et uni indissolublement la foi et la raison, mais aussi parce que, à la différence de tant de penseurs modernes, il a eu foi en la raison elle-même en posant, préalablement à toute recherche, les lois de l'esprit.

À cet envol métaphysique correspond l'élan des cathédrales; la religion du Christ a enfin rencontré une esthétique à sa mesure, car c'est la première fois qu'en pays d'obédience latine, nous nous trouvons devant une traduction adéquate de ce qui était pour l'Europe d'alors la conception chrétienne du monde et de la vie. Quoi qu'en aient pensé les critiques d'art des temps modernes, la logique ascensionnelle de cette architecture, qu'ils ont qualifiée de gothique, satisfait autant l'esprit que le temple grec, et les sculpteurs anonymes des statues qui peuplent ces édifices s'égalent à Phidias; ces figures respirent comme en Grèce la noblesse et l'harmonie, et la pureté des formes n'a ici d'autre but que de traduire la beauté spirituelle ¹⁶.

La société qui remplissait ces cathédrales n'était pas indigne d'elles; tout entière elle avait collaboré à leur édification et son idéal se symbolisait en elles. À tous les degrés de l'échelle sociale, le christianisme avait rétabli la dignité de la personne humaine. L'idéal de la liberté a existé en Europe bien avant le XVIII^e siècle, mais le XIII^e siècle en avait une notion différente: elle était fondée sur la nature intellectuelle et spirituelle de l'être humain, mais elle tenait compte aussi des conséquences de la faute originelle. Sans doute, on a critiqué la rigidité et la réglementation minutieuse des gildes et des corporations, mais la réunion des ouvriers et des patrons dans un même organisme nous est extrêmement sympathique; elle est infiniment supérieure en élévation morale et en efficacité à l'organisation moderne de l'esclavage. Quant aux libertés politiques, il est bon de se souvenir que la Grande Charte, à laquelle remontent les « Déclarations des Droits » américaines et françaises, date de 1215, et que le Parlement anglais et les États généraux français sont des institutions médiévales.

Malheureusement, l'Europe occidentale ne s'est pas maintenue sur les hauteurs qu'elle avait atteintes au XIII^e siècle. Le drame de son histoire provient de ce qu'à divers carrefours décisifs, elle a été détournée de la voie normale pour s'engager sur des pistes d'aventure. À travers des tatonnements infinis, elle s'était mise en marche vers un nouvel idéal; elle avait fini par l'atteindre et elle l'avait réalisé en une singulière réussite, mais au lieu de s'y tenir, elle l'a soudaine-

¹⁶ René GROUSSET, *Bilan de l'Histoire*, p. 36, 37.

ment abandonné et elle est repartie à l'aventure sans axe et sans guide¹⁷. Les progrès considérables que la civilisation européenne venait de réaliser se sont arrêtés au début du XIV^e siècle: la méthode scolastique, d'abord si féconde, s'est contentée ensuite de vivre sur l'acquis sans l'exploiter, puis la décadence est venue; les stériles exercices de dialectique qui ont marqué sa fin l'ont discréditée dans l'esprit des penseurs de l'âge moderne. Cependant, ceux-ci ont commis l'erreur fatale d'envelopper de leur mépris la culture médiévale tout entière, et non pas seulement sa décadence. Il est vrai que le XIII^e siècle, préoccupé d'abord d'établir la connaissance de l'univers sur la base inébranlable des premiers principes, avait laissé dans l'ombre une foule de problèmes, mais il avait indiqué à la pensée une voie sûre pour parvenir à leur solution. L'âge moderne a préféré retourner à l'antiquité gréco-romaine qu'il croyait avoir redécouvert; l'Europe ne se rendit pas compte qu'elle subissait ainsi une tragique régression qui allait lui coûter l'unité, condition indispensable de son existence. Les réalisations brillantes de la Renaissance, l'expansion mondiale de la culture européenne à la suite des Grandes Découvertes, l'époque classique du XVII^e siècle, les progrès merveilleux de la science et de la technique, ont presque toujours réussi à cacher le mal. Sous ces courants d'une réelle grandeur, l'humanisme païen de la Renaissance a graduellement posé l'antithèse du christianisme; il n'a pas seulement eu le goût de l'antiquité, il en a eu le culte, culte poussé si loin qu'il ne se borne pas à adorer, mais s'efforce aussi de reproduire. L'humaniste n'est pas seulement un homme qui connaît les modèles antiques et s'en inspire: il est celui qui est tellement fasciné par leur prestige, qu'il les copie, les imite, adopte leurs modes, leurs dieux et leur esprit. Un pareil mouvement, poussé à ses extrémités logiques, ne tendait à rien moins qu'à supprimer le phénomène chrétien, dont l'essentiel est la Rédemption, qui présuppose la chute et le péché originel. L'esprit humaniste est une révolte contre le péché originel et tout le monde moderne l'a suivi¹⁸.

Au moment où l'enthousiasme pour la civilisation gréco-romaine poussait les lettrés et les artistes à l'adopter sans distinction, la pensée chrétienne était trop anémiée pour opérer un choix dans les valeurs

¹⁷ René GROUSSET, *op. cit.*, 38, 39.

¹⁸ Gonzague DE REYNOLD, *l'Europe tragique*, p. 430, 431.

disparates qui lui étaient proposées. Les malheurs des temps avaient dangereusement affaibli l'Église et lui avaient fait perdre une grande partie de son influence sur l'Occident; la papauté venait de sortir vaincue d'une lutte épuisante contre Philippe le Bel, et l'exil d'Avignon avait consacré sa déchéance; son retour à Rome avait été l'occasion du Grand Schisme d'Occident. Dans ces conditions, le chef de l'Église n'avait plus comme au temps de Grégoire VII la force nécessaire pour opérer une réforme dont le besoin se faisait pourtant grandement sentir. Dominée par les querelles des grandes familles romaines, l'élection du pape amenait trop souvent au trône pontifical des hommes qui s'abandonnaient eux-mêmes au courant païen de la Renaissance; leur action spirituelle était d'ailleurs paralysée par les théories conciliaires et le gallicanisme qui contestaient même leur autorité. Comme au XI^e siècle, l'Église a fini par trouver en elle-même la force de se régénérer, mais trop tard pour empêcher la rupture de l'unité spirituelle de l'Europe, la seule qui lui restât encore; la fausse réforme du protestantisme avait eu le temps de diviser l'Occident en deux camps opposés.

Sous une apparente opposition, le protestantisme aboutissait aux mêmes résultats que l'humanisme païen: le pessimisme qui lui présentait la nature humaine comme essentiellement corrompue par la faute originelle, la détachait de tout lien avec un ordre supérieur. Et alors, comme il fallait bien vivre, la créature prit ses aises et devint centre dans son ordre inférieur lui-même. Désaxée du juste milieu établi par le christianisme, l'idée de la nature humaine a oscillé entre l'optimisme païen de l'humanisme et le pessimisme du protestantisme. À partir du XVIII^e siècle, elle s'est fixée peu à peu sur le naturalisme et le rationalisme. Cette conception de la vie a produit la désintégration que nous connaissons bien, et dont l'Europe et le monde entier subissent toujours les conséquences.

La rupture de l'unité sociale de l'Europe a coïncidé avec la rupture de son unité spirituelle. Il est évident que l'idéal du Saint-Empire ne convenait plus à l'Europe moderne. L'organisation de l'Occident en nations indépendantes était un fait dont il était impossible de ne pas tenir compte. Cependant, en appliquant analogiquement au monde moderne des grands principes qui se dégageaient de l'expérience médiévale, il eût été possible de maintenir entre

les nations européennes certains liens de nature à former une communauté organique, munie d'institutions d'arbitrage en cas de conflit, et capable d'une action commune. Au lieu de chercher à adapter les formes politiques de la chrétienté médiévale aux conditions nouvelles, les États modernes ont préféré l'indépendance absolue, sans aucune référence au bien commun de l'Europe; l'histoire des temps modernes nous fait voir quelle anarchie en est résultée. En l'absence de toute institution destinée à tempérer les appétits des uns et à revendiquer le droit des autres, la seule méthode pour procurer la défense et le rétablissement du droit injustement violé n'est autre que le recours à la force des armes. Les hommes d'État ont été forcés de reconnaître les effets désastreux de la carence d'une autorité superétatique; ils ont tenté d'y porter remède par des expédients qui n'ont toujours été qu'un moindre mal: « l'Équilibre européen », « le Directoire européen », « le Concert européen » n'ont souvent servi qu'à cacher sous les apparences du droit, les coutumes primitives de la barbarie. Le mal du nationalisme est venu encore aggraver la scission qui résultait de la dissolution de la chrétienté. Chaque nation en est venue à se réclamer d'une unité et d'une indépendance de culture qu'elle ne possède point; elle a considéré son lot de tradition européenne comme son œuvre propre et originale, sans tenir compte du sol commun où a pris racine sa tradition individuelle. Le mal du nationalisme ne réside ni dans la fidélité aux traditions du passé, ni dans la revendication de l'unité nationale et du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes, mais bien plutôt dans le fait qu'il identifie cette unité à l'unité de culture, laquelle dépasse les nations ¹⁹.

L'unité européenne est-elle encore possible? Ses divisions et la décadence de sa civilisation paraissent constituer des obstacles insurmontables; par ailleurs, il semble évident que si cette unité n'est pas refaite, l'Europe est condamnée à disparaître tôt ou tard; pourtant, on ne se résout pas facilement à désespérer d'elle, tant sa permanence nous semble essentielle au bien de l'humanité. Nous savons que les civilisations sont mortelles, parce que temporelles, mais nous savons aussi que le christianisme ne s'est identifié à aucune

¹⁹ Christopher DAWSON, *op. cit.*, p. 15, 16.

parce qu'il les transcende toutes; la civilisation médiévale est morte, mais le christianisme est toujours vivant. Malgré la déliquescence de la civilisation moderne, il a produit en elle des valeurs nouvelles qu'il ne faut pas négliger; certains domaines laissés dans l'ombre par le moyen âge, ont été mis en lumière à l'époque moderne. Bien qu'il faille se méfier des comparaisons en histoire, parce que deux époques ne reproduisent jamais le même climat, il n'est pas interdit de raisonner par analogie. À la chute de l'Empire romain, il se trouva des hommes qui comprirent le sens des événements: regrettant l'ancien monde, mais sachant qu'il était condamné, ils s'appliquèrent à conserver ce qu'il avait contenu d'éléments essentiels, à toute civilisation, et ils entreprirent de les intégrer dans le monde nouveau. L'Europe a été fondée dans la crainte, la faiblesse et la souffrance, dans une souffrance qui dépasse peut-être celle qu'ont causée les désastres des dernières années. Et pourtant, les sentiments de désespoir, d'impuissance infinie et d'abandon n'étaient pas incompatibles avec un esprit de courage et de sacrifice qui poussaient les hommes à déployer des efforts héroïques et une activité surhumaine; ces hommes ont mis toute leur confiance dans quelque chose qui dépasse la civilisation, dans les possibilités illimitées du christianisme²⁰.

Leur réussite pourrait être renouvelée si on s'inspirait de leur exemple.

Patrice CORRIVEAU, o.m.i.,
professeur à la Faculté des Arts.

²⁰ Christopher DAWSON, *op. cit.*, p. 13.

Pourquoi l'existentialisme est-il athée?

L'existentialisme contemporain tend à s'accompagner d'une déclaration d'athéisme. Ceci est un fait. M. Jean-Paul Sartre le déclarait naguère, tout en reconnaissant qu'il n'était peut-être pas nécessaire que l'existentialisme niât Dieu, bien que cette négation le rendît plus « cohérent ¹ ». On voudrait ici indiquer pourquoi, en raison de sa position même, tout existentialisme conscient de ses principes paraît ne pouvoir éviter l'athéisme. Et d'abord, qu'est-ce que l'existentialisme ?

I. — EXISTENTIALISME ET PHILOSOPHIE EXISTENTIELLE.

S'il est vrai que le point de départ de l'existentialisme se trouve dans la subjectivité ², c'est-à-dire dans « la vérité absolue de la conscience s'atteignant elle-même ³ », il faut ouvrir ce propos sur une évocation de la conscience personnelle. Mais la conscience s'atteint comme liberté, « être pour lequel il est dans son être question de son être ⁴ », et « la première démarche de l'existentialisme est de mettre tout l'homme en possession de ce qu'il est et de faire reposer sur lui la responsabilité totale de son existence ⁵ ». Il faut donc partir d'une expérience de l'homme comme jeté dans le monde et qui « en y souffrant, en y luttant... se définit peu à peu ⁶ ». Mais « la définition demeure toujours ouverte: on ne peut point dire ce qu'est *cet* homme avant sa mort, ni l'humanité avant qu'elle ait disparu ⁷ ».

Chacun d'entre nous, que ces lignes réunissent, n'a-t-il pas vive conscience d'être cette même « réalité-humaine », cette personne-exis-

¹ *L'Existentialisme est un Humanisme*, p. 21.

² *Ibid.*, p. 17.

³ *Ibid.*, p. 64.

⁴ *L'Être et le Néant*, p. 29.

⁵ *L'Existentialisme est un Humanisme*, p. 24.

⁶ J.-P. SARTRE, *Mise au point*, dans le journal *Action*, 29 décembre 1944.

⁷ *Id.*, *ibid.*

tante qui s'est réveillée ce matin et dont le premier acte de conscience fut de se retrouver en continuité — j'allais dire: en identité — avec ce qu'elle était la veille ? Et pourtant, pouvez-vous dire loyalement, en vous interrogeant du dedans, que c'est bien la même ? Êtes-vous le même ce soir que ce matin, et ce matin étiez-vous le même que la veille ? Ne comptez-vous point un jour de plus, et vos actes d'aujourd'hui ne vous ont-ils pas fait autre et autrement qu'hier ? N'avez-vous pas, n'existez-vous pas *valeur* nouvelle ?

Et si chacun peut dire en vérité: c'est bien moi, je suis toujours le même, ce condamné à l'existence, ne faut-il pas corriger aussitôt la portée d'une affirmation qui paraît excessive, car je ne suis plus ce que j'étais hier ni ce soir ce que j'étais ce matin, ni même ce que j'étais tout à l'heure, et j'ai déjà à être ce que je serai demain ou dans une heure ou dans une minute. Si je suis bien le même, je suis pourtant autre.

La conscience que je peux avoir ainsi à tout moment de moi-même est conscience d'un « hiatus » entre l'*acte-d'être-moi*, et qui dure, et mon *existence* comme temporalisation concrète, et donc contingente, de cet acte. Ce qui veut dire que la « conscience de soi » ne peut se vivre qu'en dissociation perpétuelle, en « intervalle » (Lavelle). J'ai à exister ma propre « déchirure » (K. Jaspers), angoissé (Kierkegaard), soucieux, en danger de mort (Heidegger), dans un grand effort de « conciliation » (Jaspers) qui est mon être même. Je m'éprouve, dans la « fidélité », comme irrémédiablement « cassé » (Gabriel Marcel).

Et si je m'interroge sur les autres, ne peuvent-ils, eux aussi, en dire autant ? Si je me trouve dans le même théâtre, ce soir, réalité-humaine en voie d'existence, unie dans le même instant du temps, le même lieu de l'espace, à d'autres réalités-existantes, n'est-ce pas que toutes ces existences, brusquement, se sont mises à converger, et que, tous, nous vivons, à la même minute, le même acte d'être ?

J'ai pourtant conscience que cela ne change rien à l'impénétrabilité de ma conscience personnelle, ni pour mes voisins. Tout juste, peut-être, quelque impression passagère que je puis saisir sur leur face et eux sur la mienne, et combien fugitive ! Si nous vivons, ensemble, le même *acte d'exister*, nous n'en vivons pas moins notre *existence* comme incommunicable en ce qu'elle n'a rien, ou prou, à voir avec

celle des « autres ». Que si nous communions, à neuf-heures-moins-cinq, dans le même acte d'être ici et maintenant, nous n'en sommes pas moins étrangers les uns aux autres, captifs de nous-mêmes comme conscience-existante qui se projette en avant autrement que tout autre, irréductiblement « autres ».

Chaque réalité-existante fait ainsi la confidence d'un identique secret: elles existent, elles sont toutes en possession de l'existence, elles jouent, toutes, le même acte d'être. Mais, dans l'instant même où je prends conscience, en tous ces existants, de l'identité de leur existence comme acte d'exister, j'ai conscience que chacun réalise l'existence, joue l'acte d'être, d'une manière qui lui est propre et proprement incommunicable: chaque réalité-existante a son existence bien à elle, et ce n'est en aucun cas celle d'une autre; c'est la sienne, qui ne ressemble à aucune autre.

L'existant peut donc jouer l'acte d'être sans être cet acte qu'il joue, sans se confondre avec lui. C'est dire qu'il ne cesse de se situer par rapport à lui, et que son rôle d'existant dans l'acte d'être se manifeste sur le mode d'un lien de dépendance à l'égard de l'acte qu'il joue. Ce lien, sans lequel le rôle d'existant perdrait toute signification pour sombrer dans l'absurde, et qui ne peut qu'apparaître comme rapport de transcendance à l'Acte d'être pur, confère une valeur et un sens à l'existence: « un drôle de petit sens ⁸ » qui s'attache aux choses et les dépasse pour les mettre en rapport avec un « autre » qu'elles, et qui marque ainsi l'existant, au titre de l'existence, au coin d'une relation de structure à l'acte même d'exister, sans plus de détermination. C'est dire que tous les existants jouent bien le même acte et que cet acte est unique, identique pour tous: l'acte d'être, mais c'est reconnaître aussi que chacun le joue à sa manière, a *son* rôle à tenir dans l'acte joué par tous, et que ce rôle, intelligible en raison de sa référence à l'acte, est, pour chacun, irremplaçable.

Convenons d'appeler « le même » l'aspect identique de l'existence, l'être sous l'angle de l'acte joué par toutes les réalités-existantes, l'être comme *acte d'être*. Décidons de nommer « l'autre » l'aspect non identique de l'existence éparpillée dans l'espace-temps, l'être sous l'angle du rôle tenu dans l'acte par chaque réalité-existante, l'être

⁸ SARTRE, *La Nausée*, p. 172.

comme *existant*. Dès lors, la déchirure, l'intervalle n'apparaît plus au seul plan de la conscience: c'est le monde entier, comme totalité des existants, qui m'apparaît irrémédiablement « cassé ». Sous le regard qui l'interroge, l'existence ne peut que s'avouer « absurde » (Camus), incompréhensible, en dissociation apparemment contradictoire de « même » et d'« autre ».

On peut déclarer contradictoire ce qui n'est peut-être, après tout, qu'une apparence de contradiction et s'engager délibérément dans les voies d'un *refus* de l'un ou l'autre élément intégrant la donnée existentielle initiale: nier, en le déclarant illusoire et trompeur, l'authenticité de l'un ou l'autre aspect sous lequel l'existence apparaît. On peut aussi devant l'antinomie du « même » et de « l'autre », se réfugier dans le doute, refuser de prendre parti, suspendre son jugement, et en rester là. Tous les scepticismes et le « Que sais-je ? » du Narcisse moderne, illustrent cette attitude. On peut enfin tenir pour authentiques et « le même » et « l'autre » et s'efforcer de les comprendre en une synthèse qui ne sacrifie point l'un des éléments à l'autre. On se trouvera alors dans une ligne d'interprétation de la donnée primitive, engagée dans les voies d'un *consentement* (non d'un refus) à la dissociation apparemment contradictoire d'existant et d'acte d'être. À cette attitude, qu'on pourrait proposer de nommer « philosophie existentielle », en opposerait volontiers les divers « existentialismes », caractérisant tous une forme de pensée nettement engagée, elle, sur un refus. Par « philosophie existentielle », on désignera alors une métaphysique de l'existant qui ne veuille rien refuser des éléments antinomiques intégrant l'existence et découvre, dans le rapport de transcendance à l'acte d'être, manifesté par l'existant, un sens intelligible à l'existence-comme-pure-contingence. Par « existentialisme », on entendra une forme de refus d'une des données primitives en dissociation. De ce point de vue, deux existentialismes s'avèrent possibles !

Ou bien l'on déclarera illusoire l'aspect non identique de l'existence, son éparpillement dans le pur divers spatio-temporel, en refusant la vérité de la contingence. On aura alors à faire à ce qu'on pourrait appeler un existentialisme du « même », de type brahmanisme et Védântâ, en Grèce école de Parménide dans les formes les plus outrées conférées à l'éléatisme par un Zénon d'Élée par exemple, dont les

arguments fameux tendant à démontrer l'irréalité du mouvement ou l'illusion du devenir sont en toutes les mémoires.

Ou bien l'on refuse l'aspect identique de l'existence, ce « même » qui lui donne valeur, et il ne restera plus que la contingence à l'état pur, marée d'existence qui donne la « nausée » (Sartre) parce que, totalement gratuite et « pour rien », elle ne peut qu'apparaître « en trop » et reste injustifiable et injustifiée: son seul sens valable n'étant qu'une totale absence de signification. De cet ordre, les existentialismes que l'on pourrait dire de « l'autre », ne s'attachant qu'à l'éparpillement temporalisé de l'existence, absurde et sans raison. Tels le bouddhisme, la pensée métaphysique chinoise en son orientation d'ensemble, la sophistique grecque conçue comme surenchère des thèses d'Héraclite et, avec plus ou moins de nuances, l'existentialisme contemporain, issu, par Heidegger, de la *Phénoménologie* de Hegel, du mythe du surhomme de Nietzsche, et de l'angoisse de Kierkegaard. M. Gabriel Marcel en représenterait assez bien l'extrême droite, c'est-à-dire une position où le refus se fait tout juste perceptible: en effet, le « j'espère », pour sauver l'authenticité de « l'être-en-situation », doit s'éprouver, dans la « fidélité », comme référence à un Acte transcendant, c'est-à-dire impliquer, malgré l'inévitable coupure du « monde cassé », un consentement à l'aspect identique et non contingent de l'existence — l'acte-d'être qui lui donne, comme terme absolu d'un rapport de dépendance, valeur intelligible et orientation, — consentement que M. Gabriel Marcel a tout de même de la peine à donner au simple niveau du « rationnel », sans faire intervenir l'espérance surnaturelle. Quant à M. Jean-Paul Sartre, il représenterait l'extrême gauche, c'est-à-dire une position de refus conscient et voulu, d'ailleurs déclaré, de tous sens à l'existence. Dans le jardin de Bouville, l'existence vient de se révéler: « Le sourire des arbres... ça voulait dire quelque chose; c'était ça le véritable secret de l'existence... Je sentais avec ennui que je n'avais aucun moyen de comprendre. Aucun moyen. Pourtant, c'était là, dans l'attente... Les choses, on aurait dit des pensées qui s'arrêtaient en route, qui s'oubliaient, qui oublièrent ce qu'elles avaient voulu penser et qui restaient comme ça, ballottantes,

avec un drôle de petit sens qui les dépassait. Ça m'agaçait, ce petit sens: je ne *pouvais pas* le comprendre... Je suis parti ⁹...

Nous voici en mesure de dégager la caractéristique fondamentale de l'existentialisme, sous sa forme la plus représentative, celle de l'existentialisme sartrien: c'est une forme de pensée philosophante qui, ayant refusé en principe l'aspect identique (acte d'être) ou plein (en-soi) de l'existence, afin d'émanciper l'existant de tout lien de dépendance, renie le « drôle de petit sens » pourtant manifesté par les choses, pour ne plus s'intéresser qu'à l'existence comme « phénomène d'être » et contingence, inintelligible, absurde et sans raison: « L'obs-cène et fade existence qui est donnée pour rien ¹⁰ », dont la question de savoir si elle aurait un sens n'a pas de sens. Notons tout de suite que l'existentialisme comporte ainsi à la base, dans le refus arbitraire du « drôle de petit sens » (rapport de structure à l'acte d'être) impliqué en tout existant au titre même de l'existence, un *a-priori* redoutable qui marque toute sa construction au coin de la faiblesse; ce qu'on ne saurait reprocher aux philosophies vraiment « existentielles », issues d'une volonté de consentement intégral à toutes les révélations de l'existant, si contradictoires paraissent-elles d'abord.

II. — LE THÈME DE LA LIBERTÉ-LIBÉRATION.

Un trait, on pourrait dire une constante, de l'existentialisme contemporain est de ne s'intéresser qu'à l'existence humaine. Il est vrai que cette description phénoménologique de la réalité humaine peut n'être qu'une méthode pour résoudre la question primordiale posée à l'esprit philosophique: qu'est-ce que l'être? Ce qui préoccupe Martin Heidegger, c'est moins l'existence de l'homme que l'existence « de l'être en son ensemble en tant que tel ¹¹ »; mais « la voie la plus sûre pour saisir l'existence en tant qu'existence dans son caractère existentiel, c'est de prendre comme point de départ l'existence humaine ¹² ». N'oublions pas que l'existence dont il s'agit, coupée de tout lien à l'acte d'être qu'on refuse, n'a plus ni rime ni raison, n'a absolument aucun sens. Ce n'est plus que l'éparpillement irrémédiablement

⁹ SARTRE, *La Nausée*, p. 172.

¹⁰ *Les Mouches*, p. 136.

¹¹ Lettre à Jean Wahl, 1937.

¹² *Sein und Zeit*, p. 24 et 41.

contingent de l'existant dans l'espace et le temps, son caractère d'être jeté-là dans le monde pour rien: d'être-là (*dasein*). De ce point de vue, l'existant « naît sans raison, se prolonge par faiblesse et meurt par rencontre ¹³ ». L'existentialiste à la Jean-Paul Sartre, fidèle à son *a priori* de refus du « drôle de petit sens » ne va donc s'occuper de la réalité-humaine que pour autant qu'elle est dépourvue de toute signification ou droit autres que ceux qu'elle se donne à elle-même par pro-jet libre et fondamental de soi-même. D'où le thème de la liberté, qui tient une si grande place dans la littérature sartrienne !

Du moment que l'existence n'a pas de sens défini, la liberté de l'homme est une liberté de s'engager dans n'importe quelle direction et tous les sens sont possibles, souhaitables même. Mais ils sont tout autant dépourvus de valeur les uns que les autres. Ce qui les rend valables, c'est le choix libre qui les fait choisir de préférence à d'autres, ceux-ci restant toujours possibles d'ailleurs. Ne pouvant m'engager à la fois dans toutes les directions, il m'est loisible, pour maintenir la liberté que je suis — entendez: le « jeu » de mon existence, comme on dit qu'il y a du « jeu » dans les rouages d'une machine — de choisir successivement toutes celles qui se présentent, au gré des rencontres et des circonstances. La liberté de l'homme de Sartre est celle d'un être en situation dans un monde de purs possibles, *libéré* de toute attache à l'un quelconque d'entre eux, a fortiori à un Absolu, et dont l'attitude morale ne peut être d'agir conformément à un code transcendant de valeurs inscrites en un ciel intelligible dépourvu de toute existence, mais de prendre conscience de sa condition d'être-là, libéré de toute entrave, et d'accepter froidement sa situation d'homme libre de s'engager en n'importe quel sens et ne pouvant pas, d'ailleurs, ne pas s'engager: le suicide étant lui-même un « choix et une affirmation: d'être ¹⁴ ». L'homme est condamné à être libre, ce qui veut dire « qu'il peut se choisir comme il l'entend, mais il ne peut pas ne pas se choisir ¹⁵ ». Liberté veut dire ici *libération* radicale, mais elle laisse l'homme seul, responsable de lui-même... « sans excuse, sans autre recours qu'en moi... Condamné à n'avoir d'autre loi que la mienne... Je ne veux suivre que mon chemin. Car je suis un homme... et

¹³ *La Nausée*, p. 170.

¹⁴ *L'Être et le Néant*, p. 558-559.

¹⁵ *Ibid.*

chaque homme doit inventer son chemin ¹⁶ ». Il n'y a donc pas qu'un seul chemin possible à l'homme entièrement délaissé dans le monde, il y en a une multitude, autant qu'il y a d'hommes en apprentissage de liberté, autant qu'il y a de choix possibles pour le même homme décidé à être libre — entendez toujours: libéré, — et il faudra parler non pas d'un chemin, mais « des » *Chemins de la Liberté*.

S'il en est ainsi, c'est que l'homme n'est d'abord rien, qu'il n'est pas définissable: « Il ne sera qu'ensuite, et il sera tel qu'il se sera fait... rien d'autre que ce qu'il se fait ¹⁷ » et qu'il aura décidé librement de se faire. C'est dire qu'il n'y a pas de nature humaine toute faite, commune à tous les hommes, « comme le dix-huitième siècle tout entier l'a pensé ¹⁸ » et qui viendrait, du dehors, rendre intelligible l'existence humaine suivant les lignes d'un plan conçu d'avance. Non, l'homme de Sartre n'a d'autre signification que celle de l'ensemble de ses conduites, ce qui veut dire qu'il doit se créer, par ses actes, au gré des situations, sa propre essence. Tel est le sens du principe premier de l'existentialisme: « Chez l'homme, et chez l'homme seul, l'existence précède l'essence ¹⁹. » L'existence de l'homme, c'est-à-dire « sa présence effective dans le monde ²⁰ » précède toujours « l'ensemble constant de propriétés ²¹ » qui en constituent l'essence. Ce qui veut dire que l'homme « n'existe que dans la mesure où il se réalise, il n'est rien d'autre que l'ensemble de ses actes, rien d'autre que sa vie... une série d'entreprises... la somme, l'organisation, l'ensemble des relations qui constituent ces entreprises ²² ». Si l'existentialisme, tel que le conçoit Sartre, n'est « rien du tout sinon une certaine manière d'envisager les questions humaines en refusant de donner à l'homme une nature fixée pour toujours ²³ », c'est que l'homme, par ses actes, se définit peu à peu. Mais, ajoute Sartre, « la définition demeure toujours ouverte; on ne peut dire ce qu'est cet homme avant sa mort, ni l'humanité avant qu'elle ait disparu ²⁴ ». Ce

¹⁶ *Les Mouches*, p. 136.

¹⁷ *L'Existentialisme est un Humanisme*, p. 22.

¹⁸ *Mise au point*, dans *l'Action*, 29 déc. 1944.

¹⁹ *Mise au point*, dans *l'Action*, 29 déc. 1944.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*

²² *L'Existentialisme est un Humanisme*, p. 55.

²³ *Mise au Point*, dans *l'Action*, 29 déc. 1944.

²⁴ *Ibid.*

qui donne une signification — une essence — à l'existence humaine, c'est l'acte suivant lequel s'affirme momentanément l'existence au gré de son éparpillement spatio-temporalisé, dans la ligne d'un choix préalable de moi-même: choix d'exister suivant tel ou tel *projet* fondamental librement décidé de ce moi dont mes actes se doivent d'être l'avènement, et dont je reste libre, à tout moment, de modifier, voire: de bouleverser et même d'inverser l'orientation. On ne peut vraiment dire ce que j'aurai décidé d'être que lorsque j'aurai cessé de l'être et nul n'a de compte à me demander de ma propre existence. Je n'en suis redevable qu'à moi-même, mes actes n'ont de sens qu'au regard de mes propres yeux, dans la ligne du libre choix que je me suis fait de moi-même. À la lumière du projet fondamental dans lequel ils viennent s'inscrire, et dont je suis seul au monde à savoir quel il est, se définit le moi-existant que j'ai décidé d'être. C'est pourquoi tout homme est coupable d'être ce qu'il est, coupable de l'essence qu'il se donne par son acte. Un lâche, c'est quelqu'un qui « s'est construit comme lâche par ses actes ²⁵ ». Matthieu, dans les *Chemins de la Liberté*, Matthieu assis sur le bord du bassin du Luxembourg, est coupable de s'être vidé, stérilisé, pour n'être plus qu'une attente. « À présent je suis vide, c'est vrai. Mais je n'attends plus rien ²⁶. » Coupable de n'attendre plus rien. Coupable d'être « un salaud, un type foutu, c'est tout ». Garcin le pacifiste, qui voulait témoigner et qui, par peur, a pris le train et s'est enfui, Garcin qui pensait dans sa cellule: « C'est ma mort qui décidera; si je meurs proprement, j'aurai prouvé que je ne suis pas un lâche ²⁷... » Garcin, parce qu'il n'a pas su regarder la mort en face, parce qu'il n'a pas su mourir « proprement », Garcin le lâche a prouvé par cet acte qu'il était un lâche. À la direction du journal, « ils dodelinent de la tête en tirant sur leurs cigares; ils s'ennuient. Ils pensent: Garcin est un lâche. Mollement, faiblement. Histoire de penser tout de même à quelque chose. Garcin est un lâche ! Voilà ce qu'ils ont décidé, eux, mes copains. Dans six mois ils diront: lâche comme Garcin ²⁸. » Coupable de s'être fait lâche, car « ce qui fait la lâcheté

²⁵ *L'Existentialisme est un Humanisme*, p. 60.

²⁶ *Age de Raison*, p. 56.

²⁷ *Huis-Clos*, p. 105.

²⁸ *Ibid.*, p. 106.

c'est l'acte de renoncer ou de céder. Le lâche est défini à partir de l'acte qu'il a fait ²⁹. » L'homme se vit comme pur sujet, perpétuel projet de dépassement de ses propres possibilités, qui s'apprend sa liberté par ses actes. Il est « non seulement tel qu'il se conçoit, mais tel qu'il se veut... rien d'autre que ce qu'il se fait ». Ce n'est d'abord qu'un « projet qui se vit subjectivement... rien n'existe préalablement à ce projet... et l'homme sera d'abord ce qu'il a projeté d'être ³⁰ ».

III. — DIEU INUTILE.

Mais, s'il en est ainsi, s'il est vrai que chez l'homme l'existence précède l'essence, c'est-à-dire si l'homme, par son existence, a à se faire sa propre essence, c'est qu'il n'y a personne qui puisse répondre de l'homme sinon l'homme lui-même, personne pour lui donner des ordres, personne pour le penser dans l'existence. S'il n'y a pas de concept tout fait de la nature humaine, c'est qu'il n'y a pas de cerveau en qui résiderait ce concept, comme le concept de coupe-papier existe dans le cerveau de l'artisan qui s'en sert pour fabriquer des coupe-papier. S'il n'y a pas d'essence préalable de l'homme, comment pourrait-il y avoir quelqu'un dans la pensée de qui résiderait cette essence impensable ? S'il n'y a pas de cerveau qui puisse penser l'homme dans l'existence, car on ne pense pas l'homme dans l'existence — il n'y a pas à le penser dans l'existence : il y suffit tout seul et lui seul, — c'est qu'il n'est pas un être construit, conforme à la pensée d'un artisan, et qu'il n'y a pas de « créateur » de l'homme. Il faut être logique et cohérent, et Sartre a décidé de l'être : il n'y a pas besoin de Dieu ! Dieu ? eh ! pourquoi faire ? Ou bien l'homme est libre, et Dieu est inutile ; ou bien Dieu existe et l'homme n'est pas libre ! « En déclarant que vous donnez la liberté à un homme, mais à des conditions préalables, par exemple pour qu'il fasse telle chose, ou pour qu'il se sente coupable devant Dieu s'il n'observe pas ces prescriptions, si cet homme ne dispose que d'une responsabilité limitée, si les autres ont choisi à sa place, vous lui faites une mauvaise plaisanterie, mais vous ne lui

²⁹ *L'Existentialisme est un Humanisme*, p. 60.

³⁰ *Ibid.*, p. 22-23.

donnez pas la liberté³¹.» La condition humaine est d'être entièrement délaissé au milieu du monde, dans l'angoisse et la responsabilité d'avoir à faire exister un monde en se faisant exister soi-même. « Que Dieu existe ou non, la question se pose à tous les hommes: Tu dois assumer la complète responsabilité de ta conduite en toute circonstance et personne ne peut t'en dégager³². » Pour tout homme conscient de sa vocation d'homme, condamné à être libre, Dieu n'existe pas: « Il ne fallait pas me créer libre; à partir du moment où tu m'as créé libre j'ai cessé de t'appartenir³³. » La responsabilité de l'homme, en effet, « doit aller aussi loin que l'homme lui-même le fixe, que Dieu existe ou pas³⁴. » Parce qu'en l'homme l'existence ne cesse de précéder l'essence, l'homme est libre et il n'y a pas besoin que Dieu existe. Mieux: pour que l'homme soit libre, *il ne faut pas* que Dieu existe !

IV. — DIEU IMPOSSIBLE.

« L'existentialisme déclare: si vous voulez donner la liberté aux hommes, que du moins ce soit une liberté non limitée, avec une responsabilité non limitée. Donner la liberté à un enfant ne consiste pas à le placer sur une chaise et à lui dire: tu es libre, mais pour l'amour de Dieu, si tu fais quoi que ce soit, si tu descends de ta chaise pour prendre quelque chose, tu recevras une paire de gifles³⁵. » Et Sartre, hanté par le problème de Dieu, qu'il n'arrive pas à éluder, poursuit: « Que Dieu existe ou non... la question se pose à tous les hommes: Tu dois assumer la complète responsabilité de ta conduite... et personne ne peut t'en dégager³⁶. » La vraie grandeur de l'homme est d'accepter cette « situation », froidement, sans en rien dissimuler, d'assumer sa condition d'homme libre et délaissé, seul, responsable devant tous, portant le monde sur ses épaules, en exil et « de l'autre côté du désespoir³⁷ ». Dieu ne peut être qu'un masque, une poudre aux yeux, quelqu'un qui m'empêche par sa seule existence de voir clair en moi, de comprendre la vérité de ma situation d'homme, en un

³¹ SARTRE, *L'homme et sa liberté*, dans la *Revue de la Pensée française*, janv. 1951, p. 22.

³² *Ibid.*

³³ *Les Mouches*.

³⁴ *L'homme et sa liberté*, dans la *Revue de la Pensée française*, janv. 1951, p. 22.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Les Mouches*, p. 136.

mot d'être libre ! Dieu est l'ennemi principal de l'homme, l'être jaloux qui l'empêche, par sa présence même, de se libérer, en le maintenant dans la sujétion du péché. Dieu, c'est le remords et le repentir de l'homme qui le fait exister, et l'Oreste des *Mouches*, qui l'a fort bien compris, tentera d'en délivrer ses « fidèles » sujets ! Mais l'Oreste des *Mouches*, n'est-ce pas M. Sartre lui-même ? Dieu, il est celui qui m'empêche de me réaliser comme liberté, le grand coupable du fait que, dans la Société « constituée de nos jours », « la liberté est bridée du haut en bas », le responsable du « malaise qui pèse sur nous aujourd'hui, ce malaise né de l'inexistence de la liberté³⁸ ». « Ce qui prouve bien, justement, précise Sartre, que le sentiment de la liberté est très profondément implanté en l'homme, qu'il fait partie de son être même³⁹. » Dieu, c'est l'invention homicide de ceux qui « ont choisi la morale chrétienne avec sa solidité et son a priori », de ceux qui « ont choisi de posséder la certitude totale... Si bien que lorsqu'on croit porter des jugements de valeur d'après une échelle objective, on dissimule singulièrement le fait qu'on a déjà choisi soi-même antérieurement. On a même choisi son propre camouflage alors que l'on prétend n'avoir pas choisi⁴⁰. » Son propre camouflage ! Le refus de prendre ses responsabilités d'homme, l'invention commode de ceux qui sont « las d'être cette évaporation sans répit vers le ciel vide » et qui veulent un toit, qui ne peuvent plus « supporter la responsabilité de [leur] écoulement pâteux⁴¹ », voilà ce qu'est Dieu ! Dieu ? C'est l'aveu de la démission de l'homme, la mort irrémédiable de la liberté. Et Dieu le sait bien, car « quand une fois la liberté a explosé dans un cœur d'homme, elle enlève tout pouvoir aux dieux et aux autres hommes sur cet homme-là⁴² ».

Il ne faut donc pas qu'elle ait un « sens », cette marée incoercible de l'existence, toujours montante, envahissante et poissante comme de la glu, car moi qui baigne dans « cette saleté », je m'échapperai aussitôt à moi-même pour appartenir à un « autre », et cet autre serait, tôt ou tard, comme terme absolu de référence d'où proviendrait à l'existence son intelligibilité fondamentale, ce Dieu qui serait la ruine

³⁸ *L'homme et sa liberté*, dans la *Revue de la Pensée française*, janv. 1951, p. 22.

³⁹ *Ibid.*, p. 24.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Le Sursis*, p. 320.

⁴² *Les Mouches*.

de ma liberté. Contraint d'exister dans la ligne d'orientation générale de l'existence, en conformité avec le sens originel que lui conférerait ce rapport de dépendance essentielle, je ne pourrais plus me projeter à mon gré dans l'avenir, ni me faire par mes actes selon le libre projet que je me serais fait de moi-même. Mes conduites cesseraient de ne relever que de moi pour venir s'inscrire, que je le veuille ou non, en termes de « bien » et de « mal », au sein de ce projet fondamental de l'existence dont je ne serais pas libre, à titre d'existant, de récuser l'authenticité. Il faut donc, il y va du salut de la liberté que je suis, que je « néantise » au plus vite, s'il allait se manifester, tout rapport de transcendance impliqué par le « drôle de petit sens » de l'existant concret. L'accepter serait accepter Dieu ! Il faut que je libère la réalité-existante de tout lien de dépendance, de tout rapport à un autre que soi, ce serait faire exister Dieu ! Il faut que je refuse, à l'origine, si je veux que soit libre la réalité-humaine, la valeur, le sens intelligible de l'existence qui apparaît, c'est-à-dire « l'essence ». Sartre est « cohérent » : son athéisme décidé s'explique par la volonté de libération de l'homme. La liberté, ce n'est pas seulement Dieu inutile, la liberté, c'est la mort de Dieu : « Eh bien, Oreste, tout cela était prévu d'avance — un homme devait venir annoncer mon crépuscule... C'était donc toi ? Qui l'eût cru à voir ton doux visage de fille ? Mais je ne suis pas encore mort, tant s'en faut, et je n'ai pas dit mon dernier mot ⁴³... »

V. — LA MORT DE DIEU.

L'homme se fait ce qu'il est par ses actes, dans la ligne d'un libre choix pro-jeté de lui-même à être ceci ou cela. Mais je ne suis pas seul au monde. Il y a les « autres » et mon acte — ou mes actes — revêtent à leurs yeux une signification qui donne à ma vie, sous leur regard, un sens qui m'échappe et dont ils sont maîtres de me faire application, sans même m'en avertir. Les autres, sur la foi de mes actes, risquent de me plaquer une essence toute faite dont le premier effet sera de m'aliéner ma liberté en contraignant mon existence, désormais, à se faire dans la ligne de ce qu'ils auront décidé pour moi. Dans le regard des autres, je suis en danger : mon existence peut cesser

⁴³ *Les Mouches*.

tout à coup de précéder mon essence; cela, sans même que je le sache, car je ne peux deviner, sans eux, le sens que, sur mes actes, ils confèrent à ma vie. Pour me libérer, il faut donc que je néantise ce regard des autres en les regardant à mon tour: leur existence, il faut que je m'efforce de la tenir enfermée dans mon regard, il faut que je leur plaque bien vite, avant qu'ils aient eu le temps de le faire pour moi, une «essence» qui les fige dans mon monde et, du coup, les rende inoffensifs, «ossifiés». De deux consciences en face l'une de l'autre, le problème est simple et revient toujours à ceci: laquelle des deux, la première, va néantiser l'autre? Aspect social — des plus alléchants! — de l'existentialisme sartrien! Mais Sartre est lucide et répond: toutes les deux probablement, chacune à son tour! On se rappelle la finale de *Huis-Clos*, lorsque la néantisation a déjà affecté chacun des trois personnages et que le drame a fait un «premier» tour: «Eh bien, continuons⁴⁴!» Supposons que Dieu existe. Il est, par définition, celui qui voit tout! Se rend-on compte, alors, de ce que serait, pour un sartrien, les conditions de la vie humaine? Vivre perpétuellement sous le regard de Dieu! Le sens qu'il attribuerait à mon existence, du dehors, sur la foi de mes actes, dont aucun ne pourrait lui échapper, serait le sens authentique, qu'elle revêt pour de bon. La signification conférée à mon existence par le libre projet choisi de moi-même serait le véritable, car Dieu voit tout: «Il lit dans nos cœurs [et connaît] cette mousse, cette écume dont sont faites [nos] pensées quotidiennes⁴⁵.» Ce serait la condamnation à la prison perpétuelle, au carcan de l'essence fixe que l'impitoyable regard de Dieu m'imposerait continuellement du dehors: quelque chose comme le canon du revolver que l'inconnu vient de braquer sur moi, du bout du corridor où j'ai été surpris écoutant aux portes et regardant par les trous de serrure, et qui m'annonce que la liberté de me faire exister m'est brusquement retirée, en m'obligeant à assumer cette nature bien solide et résistante que j'ai désormais dans le regard de l'autre: «Le salaud qui écoute aux portes et se penche sur les trous de serrure.» Si Dieu existe, et si je décidais d'être libre, Dieu ne pourrait être que mon plus mortel ennemi. Il faudrait que je le néantise aussitôt, sans attendre, sans le moindre retard, afin de me sauver comme liberté. Si déjà de deux

⁴⁴ *Huis-Clos*, dernière ligne.

⁴⁵ *Le Sursis*, p. 319-320.

consciences en présence, la question est de savoir laquelle va néantiser l'autre, *a fortiori*, de Dieu ou de moi, il s'agit de décider qui doit continuer à exister. Ce sera l'un ou l'autre, mais pas les deux. Voilà pourquoi Sartre n'est pas seulement athée, mais « anti-Dieu », au sens que le bolchevisme russe a donné à ce mot de « sans-Dieu ». Je n'ai pas besoin de Dieu pour exister comme liberté. Mais, si Dieu existe, je n'ai devant lui qu'une attitude possible: lui échapper aussitôt en revendiquant ma liberté, « cette bombe effrayante jalousée des hommes et des dieux, et qui, une fois qu'elle a explosé dans un cœur d'homme, enlève tout pouvoir aux dieux et aux hommes sur cet homme-là ⁴⁶ ». Il ne faut pas que Dieu existe, ou, si tu existes, « tu es le roi des dieux, le roi des pierres et des étoiles, le roi des vagues de la mer. Mais tu n'es pas le roi des hommes ⁴⁷. » Il appartient à l'homme, s'il veut rester homme et s'il entend sauver sa dignité d'homme, de « néantiser » Dieu ! Comprendons bien: Il m'appartient de faire exister Dieu, ou non. Dieu n'existe que si je le veux bien, parce que je décide de choisir qu'il existe. Mais alors, c'est que j'aurai décidé déjà d'être perdu, et j'aurai cessé d'être un homme, par aliénation directe et volontaire — librement consentie — de ma liberté. Cette attitude est illustrée par Électre des *Mouches* et Daniel du *Sursis*: « L'appellerai-je Dieu ? Un seul mot et tout change... Les gens se hâtaient vers l'église, noirs sur la rue rose, éternels. Tout était éternel... L'église: un trou;... L'appellerai-je Dieu ?... Je sentais bien qu'il y avait quelque chose. Tout, j'ai toujours tout fait pour un témoin. Sans témoin, on s'évapore... Mon regard est creux, le regard de Dieu le traverse de part en part... Et le regard était là, partout, muet, transparent, mystérieux... Je suis las d'être cette évaporation sans répit vers le ciel vide, je veux un toit... Me voilà, me voilà comme tu m'as fait, triste et lâche, irrémédiable. Tu me regardes et tout espoir s'enfuit: je suis las de me fuir. Mais je sais sous ton œil que je ne *peux* plus me fuir... J'entrerai, je me dresserai debout, au milieu de ces femmes à genoux... Je dirai: Je *suis* Caïn. Eh bien ? C'est toi qui m'as fait, porte-moi... tu m'as créé tel que je suis et tes desseins sont impénétrables;... tu me vois et je te

⁴⁶ *Les Mouches*.

⁴⁷ *Les Mouches*, p. 132.

sers, je me dresse contre toi, je t'insulte et en t'insultant, je te sers. Je suis ta créature, tu t'aimes en moi, tu me portes, ... Tu me vois, tu m'aimes. Il se sentait calme et sacré⁴⁸. » Mais Daniel, en donnant d'exister à Dieu, a refusé d'être un homme: « Je dis à Dieu: me voilà. Me voilà tel que vous me voyez, tel que je suis. Qu'y puis-je: vous me connaissez et je ne me connais pas. Qu'ai-je à faire sinon à me supporter. Et vous, dont le regard me fait éternellement, supportez-moi. Matthieu, quelle joie⁴⁹ ... » Et Sartre a refusé Daniel: « Matthieu froissa les feuillets avec impatience. Quelles vieilleries ! pensa-t-il. La glace était baissée, il roula la lettre en boule et la jeta par la fenêtre, sans lire davantage⁵⁰. »

Il faut donc être « cohérent » dans son refus de l'aspect *essentiel* de l'existence. Si l'homme n'a pas d'abord une essence puis une existence orientée par cette essence, comme « les petits pois poussent et s'arrondissent conformément à l'idée de petits pois et les cornichons sont cornichons parce qu'ils participent à l'idée de cornichon⁵¹ », c'est qu'il n'y a personne pour répondre de l'homme, sinon l'homme lui-même. Il n'y a pas besoin de Dieu, il ne faut pas que Dieu existe, ou s'il allait exister de par la faute d'un autre, lassé de sa responsabilité d'homme et refusant sa vocation d'être libre, il faudrait sans perdre une minute tout faire pour l'anéantir. Dieu ne peut être que l'ennemi mortel de la réalité-humaine en apprentissage de liberté. Il ne peut qu'empêcher l'homme de se libérer, retarder la prise de conscience par chacun de cette liberté, de ses limites, tenir en échec « la conciliation entre elles des différentes libertés qui permettrait à la communauté d'être⁵² ».

Le scandale de Sartre, ici, est de voir des philosophes pourtant athées, Diderot, Voltaire, Kant, qu'il taxe « d'incohérence », maintenir un concept de « nature humaine » comme explicatif de la réalité-humaine après ou malgré leur négation de Dieu. « L'existentialisme athée, que je représente, est plus cohérent. Il déclare que *si Dieu n'existe pas*, il y a au moins un être chez qui l'existence précède l'essence, un être qui existe avant de pouvoir être défini par aucun

⁴⁸ *Le Sursis*, p. 166-167.

⁴⁹ *Le Sursis*, p. 317-321.

⁵⁰ *Le Sursis*, p. 317-321.

⁵¹ *Mise au point*, dans *l'Action*, 29 déc. 1944.

⁵² *L'homme et sa liberté*, dans *la Revue de la Pensée française*, janv. 1951, p. 24.

concept, et que cet être c'est l'homme, ou comme dit Heidegger, la réalité-humaine⁵³. »

VI. — REFUSER DIEU.

Sans doute est-il difficile, ici, de défendre monsieur Jean-Paul Sartre d'un certain *a priori*. Est-ce bien d'une analyse désintéressée de l'existence qu'on est parti pour en dégager les données dont on fait ensuite application à la condition humaine ? Ou bien du désir primordial et impératif de « libérer » l'homme, coûte que coûte, de tout lien de dépendance, quitte à construire, *après coup*, une théorie de l'existence qui fonde en principe celle de la liberté-libération ? Seul M. Sartre pourrait le dire. Mais on voit la pensée : pour que l'homme soit libre, c'est-à-dire pour qu'il puisse se faire lui-même par ses actes, il faut qu'en lui l'existence ne cesse de précéder l'essence. Il ne faut donc pas qu'il y ait de nature humaine définie d'avance ni de cerveau qui la pense, ce qui dénie la vérité d'une « création » et rend Dieu inutile, certes, par où s'affirme ainsi, une première fois, et sur le plan d'un simple rejet, le refus de Dieu. Mais, pour qu'en l'homme l'existence ne cesse de précéder l'essence, il faut que l'existence tout court, comme existence, au plan d'une « ontologie », si « descriptive » qu'on la veuille⁵⁴, apparaisse comme n'ayant aucun sens, c'est-à-dire comme pur « *dasein* » (être-là) sans rime ni raison, en voie de bourgeonnement perpétuel, « partout, à l'infini, de trop, toujours et partout, l'existence — qui n'est jamais bornée que par l'existence⁵⁵ ». Ici, le refus de l'intelligibilité du *dasein*, nécessaire pour que l'homme soit ce qu'il a librement projeté d'être, entraîne, pour être parfaitement « cohérent », la négation du terme absolu de référence d'où pourrait lui venir un sens : Dieu. Refuser l'essence, c'est ici refuser Dieu. Par où s'affirme une seconde fois, et sur le plan d'une négation radicale cette fois, le refus de Dieu. Sartre est « cohérent ». Son existentialisme, engagé sur un refus conscient de tout sens à l'existence humaine, implique deux postulats : d'abord que l'existence tout court n'ait point de sens et,

⁵³ *L'Existentialisme est un Humanisme*, p. 21.

⁵⁴ *L'Être et le Néant*, « essai d'ontologie phénoménologique ».

⁵⁵ *La Nausée*, p. 169.

pour que l'existence tout court n'ait point de sens, qu'il n'y ait point de Dieu.

Voilà donc discernée la note fondamentale de l'existentialisme contemporain: Il tend « à s'accompagner d'une déclaration d'athéisme ⁵⁶ ». Il est vrai que Sartre ajoute aussitôt que « cela n'est pas absolument nécessaire ⁵⁷ ». On peut penser que si. Dès là qu'on néantise, je ne dis pas: l'essence — car la conception sartrienne de la création et du Dieu créateur des chrétiens n'est qu'une navrante caricature, — mais le *rapport de structure* que l'existant contingent, au titre de l'existence, connote, par la médiation de l'essence qu'il se définit dans l'existence par ses actes, à l'acte d'exister qu'il joue (rapport de transcendance à l'Acte d'être pur, manifesté, au plan de la contingence, par le « drôle de petit sens » de Sartre), il faut bien, tôt ou tard, pour être « cohérent », refuser l'Absolu-transcendant qui, en le terminant, lui confère valeur et signification.

À la question posée en tête de ces pages: « L'existentialisme est-il athée ? » on peut maintenant répondre et dire pourquoi: oui; pour que l'homme soit libre, de cette liberté absolue qui n'est qu'une indépendance totale, une intégrale « libération ». Refusant sa qualité de créature et se dressant contre Dieu, l'homme s'est emparé d'une liberté qui n'est pas la sienne et n'appartient qu'à Dieu ! « Vous serez comme des dieux ⁵⁸ »: oh ! vieux mensonge de l'ange déchu et péché de la créature humaine !

VII. — POUR UNE PHILOSOPHIE PLEINEMENT « EXISTENTIELLE ».

Beaucoup se demandent pourquoi les chrétiens de France ne répondent pas à Sartre. Serait-ce qu'ils n'ont point de quoi répondre ? Serait-ce qu'ils ne veulent pas répondre, au nom de je ne sais quelle compromission secrète ? Mais, on ne « répond » pas à Sartre ! Il n'y a rien à répondre à Sartre ! Devant une construction philosophique qui prétend à s'ériger en vue du monde, avec une esthétique, une morale, une conception de l'histoire et de la société, une façon d'aborder les problèmes et les gens, c'est une autre

⁵⁶ *Mise au point*, dans l'*Action*, 29 déc. 1944.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ Genèse 3, 5.

« vue du monde » qu'il faut proposer, opposer. Devant une position de refus *a priori* d'une des données fondamentales en domaine d'existence — l'acte d'être, — c'est une position d'accueil à toutes les données de l'expérience initiale où se livre l'existence, qu'il faut dresser. Devant l'existentialisme, gauchi, engagé au niveau exclusif de la contingence pure, où l'existence ne peut que se présenter comme absurde et sans raison, il faut élever la *philosophie existentielle*, bâtie sur la vérité du rapport de transcendance de l'existant à l'acte d'être. Il est manifesté par la réalité-existante: c'est le « drôle de petit sens » éliminé par Sartre de ses sphères d'investigation comme incompréhensible, alors que, pourtant, il n'était point possible de ne point percevoir « que c'était ça le véritable secret de l'existence. C'était là, dans l'attente, ça ressemblait à un regard ⁵⁹. » Et l'on peut croire qu'une doctrine aussi existentielle que le thomisme, philosophie de l'« existant-en-acte-d'être » s'il en fût, tout animée d'une vue claire et nette de la dissociation fondamentale de l'existence en existant et acte d'être, et pour qui la réalité d'une « création », si violemment rejetée par Sartre, se résout en un pur rapport de l'existant à l'Acte d'être, sauvant celui-là de la contradiction qui paraissait devoir le faire sombrer dans l'absurde et permettant d'affirmer vigoureusement l'existence de fait de celui-ci, on peut croire, oui, qu'une doctrine aussi existentielle que le thomisme se présente aujourd'hui comme seule capable, peut-être, d'inspirer les intuitions de base de cette philosophie existentielle dont la marée montante, de l'existentialisme, « poissante comme de la glu », fait souhaiter qu'on en voie bientôt s'épanouir les thèmes. Mais la tâche est lourde et difficile. On peut d'un mot en signifier les charges: C'est au « drôle de petit sens » qu'il faut faire confiance. C'est lui qu'il faut s'efforcer de comprendre et de déchiffrer, au lieu de le récuser et de s'en détourner sous prétexte qu'on n'a « aucun moyen de comprendre ⁶⁰ ». L'existence précède l'essence, soit, mais elle a un sens: elle est orientée, précisément au nom du « drôle de petit sens », par rapport de structure (relation de création) et au titre même de l'existence, à un Acte d'être absolu et pur que nous appelons Dieu.

⁵⁹ *La Nausée*, p. 172.

⁶⁰ *Ibid.*

La liberté de l'homme n'est donc pas de se choisir dans l'existence au gré d'un libre projet fondamental absurde et sans raison. Elle est de *consentir* à cette orientation congénitale de l'existence vers l'Acte d'être qui est Dieu, et de se faire exister par ses actes dans la ligne de ce projet existentiel de base, conférant *du dedans* à la réalité-humaine un sens d'existence (une essence) auquel il lui est demandé de consentir et qui n'est pas « libre », mais qu'elle est libre d'accepter ou de refuser, au sens où, cessant de lui être *proposé*, il peut, s'il le refuse, lui devenir *imposé*; mais elle ne peut, en aucun cas, à moins de se détruire comme *existante*, s'en « libérer ».

La vraie dignité de l'homme est de consentir à cette orientation native de l'existence vers Dieu, d'accueillir toutes les révélations de l'existant, de ne rien refuser, de consentir à l'acte d'être, d'accueillir Dieu. Le dernier mot appartient à la « Philosophie existentielle », non à « l'existentialisme ». Celui-ci, marqué d'un *a priori* originel et par trop gratuit, est trop fragile et tourne vraiment court.

Qui ne croit plus en Dieu, il ne croit plus en l'Être, et qui hait l'Être, il hait sa propre existence ⁶¹.

Ottawa, Collège dominicain.

Benoît PRUCHE, o.p.,
chargé de cours à l'Institut catholique de Lyon.

⁶¹ Paul CLAUDEL, *Cinq Grandes Odes: Magnificat*.

*La recherche intellectuelle et l'encyclique “*Humani Generis*”*

À lire un certain nombre de commentaires de l'encyclique *Humani Generis*, on constate chez quelques-uns une sorte de soulagement à voir que le souverain pontife n'ait pas prohibé la recherche scientifique. Sans doute, avoue-t-on, a-t-il redressé des tendances, corrigé même des erreurs; mais enfin rien qui vienne brimer la recherche intellectuelle; on relève même avec complaisance les encouragements adressés aux chercheurs. Ce qui permet à l'un d'entre eux de conclure, en formules enveloppées: que les chercheurs poursuivent paisiblement leur travail avec liberté et hardiesse, quitte, ajoute-t-il, à se taire ou à se rétracter si quelque nouvelle condamnation vient les arrêter¹.

Je ne voudrais pas insister sur les sous-entendus que supposent ces remarques. Comme s'il pouvait jamais venir à l'esprit du souverain pontife de décourager l'activité intellectuelle de ses fils, comme si l'Église n'avait pas mille fois approuvé et stimulé le travail de l'étude, comme si de toujours l'Église ne nous avait pas entraînés à mieux comprendre et exposer le dépôt de la Révélation et à chercher, pour nous les approprier, les grains de vérité où qu'ils soient épars, même parmi la paille de l'erreur. N'est-il pas presque vain — pour ne pas dire injurieux à l'égard du pape — de souligner si fort qu'il ne s'oppose pas à la recherche intellectuelle, comme si on pouvait le soupçonner d'avoir voulu s'y opposer?

Au fond, on ne relève peut-être si volontiers ces encouragements à de nouveaux progrès que pour autoriser une certaine liberté et hardiesse de recherche que l'on estime indispensables au progrès; on semble défendre une cause. Aussi sera-t-il utile de s'enquérir, avec

¹ Robert ROUQUETTE, dans *Les Etudes*, oct. 1950, p. 116.

le moins de parti pris possible, de la pensée pontificale sur ce sujet. Quelles illusions à dissiper et quel esprit à prendre pour éviter de faire de la recherche un but, mais pour l'orienter sérieusement vers la vérité ? Et cette vérité est-elle assez ferme pour justifier des affirmations qui méritent d'être tenues et défendues absolument ? S'il y a des progrès désirables, à quelles conditions seront-ils légitimes et fructueux ?

I. — LA RECHERCHE N'EST PAS UN AMUSEMENT.

À l'exemple du pape qui se plaint d'avoir à « répéter des vérités très connues et à indiquer des erreurs manifestes ² », rappelons ce qui a l'air de banalités, je dis banalités parce qu'elles vont de soi, mais, en fait et par là même, elles nous serviront de premiers principes bien propres à nous soutenir et à nous guider.

Et donc commençons par distinguer, plus que nous n'avons fait jusqu'à présent, entre activité intellectuelle en général et recherche, entendue au sens de travail intellectuel ordonné à la découverte de quelque nouvelle connaissance, que ce soit pour augmenter son propre bagage, que ce soit surtout pour enrichir le patrimoine commun de l'humanité. Toute activité intellectuelle, j'entends sérieuse, n'est pas nécessairement recherche; la recherche, même dite scientifique, n'est pas le type par excellence de l'usage de l'intelligence; elle en est encore moins la fin. La plus grande gloire d'un penseur n'est pas toujours de mener la pointe d'une avant-garde hardie à explorer de nouveaux domaines. Ayons le courage de publier ce truisme, cette platitude, si vous voulez, mais tout de même une humble et nécessaire vérité: nous n'avons pas reçu l'intelligence pour courir sans cesse à la poursuite de l'originalité, de l'inédit, du non-encore-pensé, des brillantes hypothèses, des séduisantes suggestions, et tout le vocabulaire des recensions d'ouvrages, mais tout bonnement pour servir, reconnaître, posséder et goûter la vérité.

Nous faisons face à une option fondamentale entre deux lignes aboutissant, l'une à mettre son intelligence au service de la vérité,

² Les passages guillemetés sans autre indication sont tirés de l'encyclique *Humani Generis*, selon la version française émanée du Vatican. D'autres fois, surtout dans la seconde et la troisième partie, nous donnerons la substance de la pensée pontificale, sans citer à la lettre. Nous espérons ne pas la trahir. Les familiers de l'encyclique s'y reconnaîtront facilement.

l'autre à la jeter à la poursuite de la nouveauté. Sans doute, mis en présence de cette alternative, bien peu, à moins d'être infectés de scepticisme, hésiteront à choisir l'option de la vérité. Mais, en fait, si quelqu'un fait primer la recherche dans sa vie intellectuelle, il met le doigt dans un engrenage qui mène à préférer le nouveau pour le nouveau, la nouveauté à la vérité.

Je n'ai pas à anathématiser la perversion d'une pareille préférence; il y a peut-être lieu, cependant, de répondre à votre question: y en a-t-il qui s'en rendent coupables? Je n'oserais de moi-même accuser qui que ce soit; mais il faut lire ceci dans l'encyclique: « Il y a aujourd'hui, comme aux temps apostoliques, des hommes qui, s'attachant plus qu'il ne faut aux nouveautés, ou même qui, craignant de passer pour ignorer les découvertes faites par la science en cette époque de progrès, s'efforcent de se soustraire à la direction du Magistère et se trouvent, à cause de cela, en danger de s'éloigner insensiblement des vérités révélées et d'entraîner dans l'erreur les autres aussi. » Ailleurs encore, il est question d'un « désir blamable de nouveauté », « d'une manie de nouveauté » (*rerum novarum cupidinem*).

Nous n'avons pas ici à rédiger l'examen de conscience du voisin. Examinons plutôt si nous ne trouverons pas en nous cette « *rerum novarum cupidinem* ». D'où vient donc à la recherche de la nouveauté sa fascination et quel en est le vice caché? Comment, d'autre part, imprégner toutes nos démarches intellectuelles d'un sérieux amour de la vérité?

D'où vient à la nouveauté l'attrait qui nous séduit même à un âge où la curiosité infantine est censée dépassée?

Ignorons, si vous voulez, des motifs indignes d'intellectuels sérieux, comme suivre la mode, adopter la dernière rengaine philosophique, craindre de passer pour réactionnaire; l'encyclique parle pourtant de ceux qui embrassent les nouveautés pour ne point paraître ignorer le progrès. Il faut aller plus loin: c'est au sein même de notre raison que prennent origine l'engouement pour le nouveau, la passion de la recherche incessante pour la recherche, la manie des constructions hypothétiques. Le fonctionnement de notre intelligence se prête à ces faux aiguillages. Il nous faut explorer longuement pour découvrir le spectacle de la vérité, il est facile de préférer l'émotion de l'exploration à la contemplation du panorama de la vérité (pour

reprendre la métaphore d'un vieux et vénéré théologien). Il nous faut discourir en bien des sens pour relier entre eux les concepts d'abord fragmentaires que nous tirons des choses; on peut se laisser prendre au jeu et s'amuser plutôt à des constructions systématiques que s'appliquer à l'effort de docilité voulue pour embrasser l'ordre des choses et, comme s'exprime le pape, « ajouter le vrai au vrai, dans le même ordre et selon l'harmonie qui se révèle dans la constitution même des choses d'où nous tirons le vrai ».

Notre intelligence est construite pour le vrai. Il y a en elle un appétit inné, exigeant, doué de discernement pour son aliment qui est la vérité. À s'en tenir là il ne pourrait manquer de trouver satisfaction. Mais il risque d'être dépravé par des fièvres dont la possibilité et la fréquence tiennent aux conditions propres de notre esprit.

Ai-je à rappeler comment c'est le propre de notre raison d'avoir à passer peu à peu de l'ignorance au savoir; comment il nous faut secouer l'inertie, rejeter le poids de l'ignorance et, obéissant à l'appétit inné du vrai, déployer une mise en acte de plus en plus variée, de plus en plus étendue, de plus en plus profonde de nos facultés de connaissance? Et voilà que les sens, l'imagination constructive, les enquêtes et les discussions, les lectures et les études, et les réflexions personnelles déversent en nous des apports continuels. Mais on s'aperçoit vite que tout n'est pas du meilleur aloi dans ce matériel en vrac; il faut y mettre de l'ordre et opérer un tri afin de ne retenir que les éléments sains, c'est-à-dire vrais. Nous venons de décrire la double opération de la raison en quête de son objet: la *via inventionis*, la *via iudicii*; acquisition, jugement; ramasser, mettre en ordre; amener à pied d'œuvre, lever l'édifice; explorer le monde, reconstituer en son esprit l'ordre du monde. Double opération caractéristique, au terme de laquelle nous possédons la vérité, d'une possession formelle, reconnue à la satisfaction de l'intelligence comme vérité, par rattachement à l'évidence qui n'est que le repos de la vérité possédée dans la contemplation de l'univers et de Dieu.

Le stimulant et la direction des deux opérations viendront de l'appétit du vrai: celui-ci reflue sur les opérations naturellement nécessaires à la capture de la vérité et leur communique son dynamisme et son orientation. C'est donc lui qui secoue le poids inerte de l'ignorance et pousse à jeter au large le filet de nos investigations; c'est lui encore

et surtout qui inspirera le travail critique, c'est-à-dire de discernement par la mise en ordre et l'élaboration qui ramènent tout à l'évidence et vérité de premiers principes.

Et voici la conséquence: ces opérations de notre raison lancée à la conquête de son objectif sont elles-mêmes devenues appétissantes et réjouissantes. Il y a une sorte de fraîcheur joyeuse dans cette entrée tumultueuse d'idées, de réflexions, d'hypothèses qui jettent tant de feux brillants à travers l'ignorance; on se sent l'agilité, l'intrépidité du voyageur qui part à l'aventure un frais matin; il y a surtout la profonde satisfaction de construire son savoir, la satisfaction d'un jeu savamment mené, d'un système artistement dessiné; la logique n'est-elle pas un art, le premier, le plus naturel, le plus passionnant des arts; ces satisfactions, qui de vous ne les a pas éprouvées ?

Elles sont tout à fait dans l'ordre parce qu'elles sont ordonnées à la satisfaction du vrai et qu'elles en procèdent; elles sont tout à fait dans l'ordre à condition qu'elles soient tempérées et qu'elles s'effacent devant le vrai. Mais nous voici bien au carrefour de la tentation, au point des faux aiguillages: la jouissance du connaître ne va-t-elle pas se substituer frauduleusement à l'amour de la vérité ? Le brillant peut éblouir au point de cacher le vrai; le tumulte de l'érudition inédite peut bien étouffer la voix de la vérité; la construction hardie de systèmes grandioses peut faire oublier le souci plus modeste de vérifier la solidité des fondements; l'originalité d'hypothèses aventureuses peut devenir capiteuse au point d'aveugler sur le néant de leur point de départ et la folie de leur point d'arrivée. Non certes, il n'en est pas toujours ainsi, mais le danger n'est pas chimérique. D'autant plus que les options ne sont pas toujours nettement distinguées comme nous venons de le faire; la tentation que nous décrivons s'enveloppe de décevants mirages. L'activité n'est-elle pas préférable à l'inertie des indolents ? donc la vie intellectuelle représente une valeur absolue, fût-elle entachée d'erreurs et de faussetés. L'érudition qui déterre en tous domaines une multitude de notions n'est-elle pas préférable à la répétition routinière des mêmes balivernes ? donc utiliser tous ses talents pour acquérir continuellement des connaissances nouvelles est une marque de supériorité, dût cette érudition confondre l'essentiel et l'accessoire. L'effort que déploie l'intelligence pour unifier la complexité de ses connaissances n'est-elle pas préférable aux jugements

des simples ? donc tout effort de systématisation est noble, fait la gloire du penseur, même si l'édifice est bâti sur le sable. Raisonnements que l'on peut condenser en axiomes comme ceux-ci : mieux vaut la vie que la stagnation, l'activité que l'indolence, la marche que l'arrêt, le changement que la stabilité, le nouveau que la routine. Donc est bon tout ce qui est changement, progrès, nouveauté, vie, activité, recherche.

Je n'invente pas : vous venez d'entendre l'expression exacte de cet évolutionisme radical que l'encyclique dénonce chez trop de penseurs en dehors de l'Église et dont l'infection, au dire du pape, menace de contaminer trop de chrétiens. N'avons-nous pas naguère ici au Canada entendu proclamer les avantages d'un programme d'enseignement philosophique, pourtant inspiré des erreurs modernes, sous prétexte qu'on ne saurait lui « dénier une efficacité merveilleuse pour apprendre à apprendre, pour apprendre à penser, pour faire naître dans de jeunes intelligences le goût de la recherche désintéressée du vrai ³ ». Le R. P. Garrigou-Lagrange blâme aussi l'incroyable « légèreté avec laquelle des professeurs de philosophie disent parfois à leurs élèves : « Peu importe qu'il y ait des erreurs dans vos dissertations, l'important est de montrer que vous avez une pensée originale. » On oublie ainsi le prix de la vérité, même celui de la vérité divine, et par là le prix de la vie, dans son rapport surtout avec une éternité heureuse ou malheureuse ⁴. »

Et pourtant l'artifice de ces raisonnements n'est pas si difficile à déjouer. L'activité est préférable au repos ? Une petite distinction scolastique suffit à dissiper l'ambiguïté : l'activité est préférable au repos de l'inertie, mille fois oui ; préférable au repos dans la fin possédée, mais que non ; ou plutôt c'est dans le repos même de la fin possédée que l'activité est plus intense, par comparaison avec l'activité inquiète, chercheuse, en quête de sa fin. Par conséquent la recherche intellectuelle n'est pas préférable pour elle-même ; absolument parlant, ce qui est préférable c'est d'atteindre sa fin qui est de servir la vérité, c'est de posséder sa perfection en possédant la vérité.

Mais attention : cette perfection ne va pas sans renoncement ; je ne parle pas seulement du renoncement général qu'implique tout labeur,

³ Voir la controverse dans la *Revue de l'Université d'Ottawa*, 14 (1944), p. 83-95, 227-234, 356-380, 498-501.

⁴ *Dieu accessible à tous*, Lyon, Vitte, 1941, p. 55.

mais de ce renoncement spécifique qui fait qu'à la satisfaction trouvée dans la recherche on préfère se complaire dans la possession simple et tranquille de la vérité en esprit de contemplation et en esprit de sagesse. J'ai dit renoncement, car cette possession contemplative peut prendre l'air d'un appauvrissement, d'un rétrécissement; on voudrait avancer, continuer, continuer de chercher et de découvrir; non, voici qu'il faut s'arrêter à la vérité découverte, parce que c'est la fin.

C'est tout le jeu de la fin et des moyens qui s'offre à nous. Deux remarques seulement. 1° D'un côté il nous faut reconnaître que la division du bien créé en *bonum utile* et *bonum honestum* a l'inconvénient de toute division dans le créé: ce que l'un possède, l'autre ne peut pas le posséder exactement le même. Ainsi il y a dans le *bonum utile* quelque chose de propre, autrement il n'existerait pas, il n'aurait aucune consistance de bonté; c'est ce qui lui permet de faire figure de concurrent au *bonum honestum*. Il n'y a qu'en face du bien divin, du bien infini possédé en lui-même, que la concurrence soit éliminée. Mais en comparaison des fins créées, les moyens conservent un pouvoir de séduction. C'est pourquoi la préférence donnée à la fin sur les moyens comporte un certain renoncement — d'autant moins grand, il est vrai, que la fin est plus aimée. Voilà pourquoi l'intellectuel rencontre la tentation de préférer les moyens d'arriver au vrai, à l'activité plus simple, plus dépouillée, apparemment moins active qui le fixe en permanence dans la vérité. 2° Quoi qu'il en soit il faut tenir inébranlablement que la fin l'emporte, qu'elle est préférable. Aussi, quelles que soient les apparences, l'activité qui porte sur la fin atteinte ou possédée est de soi supérieure à l'activité déployée dans l'usage des moyens. Elle est plus simple, plus dépouillée, non pas plus pauvre: la simplification par en haut, par la fin est un rapprochement de l'unité et plus on s'unifie, plus on se rapproche de la perfection. Aussi y a-t-il incomparablement plus de vérité, de maturité à tenir une petite vérité perçue avec évidence, qu'à exécuter la voltige éblouissante où peut parfois se lancer la fantaisie dévoyée du plus grand des génies. Celui-ci a préféré son acrobatie intellectuelle à la vérité; il danse pour danser, il saute sur lui-même, il n'aboutit nulle part; il s'épuise sur place en orgueilleuse imitation, qui ne peut être qu'une parodie, des jeux auxquels se livre la Sagesse divine créatrice de vérité. Un sage maître en théologie a écrit: « Le monde moderne l'a

souvent publié, mieux vaut être une intelligence moyenne qui reste dans la vérité, qu'une intelligence supérieure à la façon de Spinoza, de Kant, et d'Hégel, qui s'égare dans l'erreur et en égare beaucoup d'autres, au point de les faire dévier pour toujours non seulement dans le temps, mais pour l'éternité⁵. »

Tout renoncement purifie et prépare à adhérer à la fin *prompte, firmiter, delectabiliter*, c'est-à-dire vertueusement. Le renoncement intellectuel conduit aussi à adhérer vertueusement à la vérité. C'est la contemplation de la vérité, entretenue par les deux vertus maîtresses de l'intelligence, la vertu d'intelligence et la vertu de sagesse. J'entends ici des vertus acquises à force d'exercices, vertus très réelles auxquelles il faut faire dans la vie intellectuelle la même place qu'aux vertus théologiques dans la vie humaine tout court. Par là on surmontera la tentation de la recherche pour la pure recherche, la séduction de la nouveauté, la néolatrie, comme j'ai lu quelque part. Grâce à ces deux vertus on verra qu'il y a plus dans la contemplation que dans la recherche, que le recueillement de la considération vaut mieux que le bousculement de la cogitation, qu'il y a une lumière plus pure dans la simplicité de la contemplation reposée que dans la dispersion du discours inquisiteur, que la vérité étreinte d'un regard vaste et pénétrant contient éminemment tous les aspects multiples entrevus de ci de là. Loin d'être une mort ou une stagnation, la contemplation sapientielle est une vie supérieure, parce que le mouvement extériorisant et diviseur de la recherche cède la place à une opération plus intérieure et plus unifiée.

Sans doute, aux niveaux inférieurs de nos études y a-t-il moins de contemplation possible qu'aux degrés supérieurs. Dans les sciences expérimentales les conclusions sont moins assurées, plus hypothétiques qu'en philosophie; en celle-ci il y a moins de certitude qu'en théologie. Mais il reste que toutes nos recherches, à quelque degré que ce soit et selon la nature de ce degré, doivent s'inspirer de l'esprit de contemplation fait de ce regard simple et de ce jugement supérieur qui font chercher et aimer et posséder le plus pleinement possible la vérité et rien que la vérité.

J'aimerais signaler deux fruits de cette attitude. Premièrement la recherche intellectuelle menée dans cet esprit ne peut que disposer

⁵ GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu accessible à tous*, p. 55.

(à sa manière) à la possession surnaturelle de la Vérité première, ainsi que l'encyclique le rappelle en plus d'un passage. La raison ainsi cultivée en esprit de contemplation, achemine les incroyants vers la foi et elle soutient les fidèles dans leur croyance, c'est-à-dire dans leur adhésion ferme et infaillible non plus seulement à la vérité en général, ni à la vérité humaine, mais à la Vérité première, subsistante et éternelle. Enfin l'esprit humain commencera de se purifier en vue d'une action plus intense de l'Esprit-Saint, esprit d'intelligence et de sagesse, goût savoureux et toucher substantiel de la Beauté toujours ancienne et toujours nouvelle qui établit sa demeure en ceux qui font la vérité dans la charité.

Deuxièmement l'esprit de contemplation et l'attachement à la vérité stimuleront et dirigeront la recherche intellectuelle, comme la fin rectifie et suscite l'usage des moyens. C'est ce que nous allons développer en suivant de plus près le texte d'*Humani Generis*.

II. — L'IMPASSE DE LA VÉRITÉ ÉVANESCENTE.

De ce que nous avons dit jusqu'ici on ne doit pas conclure qu'il ne faut pas se livrer à la recherche. Tout au contraire: plus on aime la vérité, plus on la cherche. Car elle ne nous est pas donnée d'emblée. C'est peu à peu, progressivement, par ses efforts personnels et ceux de toute l'humanité que s'accroît le patrimoine de vérités dont nous jouissons et héritons. Pie XII nous parle de ce patrimoine légué par le passé et que nous devons recueillir avec respect; il ne veut pas que sous prétexte de renouvellement on en fasse table rase. Il écarte vigoureusement la *conception évolutionniste et relativiste* de la vérité, véritable impasse où s'évanouit toute vérité. On a voulu se faire une haute idée de la vérité; en fait, tant en théologie qu'en philosophie, on l'a volatilisée, on l'a rendue évanescence, on l'a transformée de telle sorte que notre esprit n'a plus de ferme prise sur elle.

Voici, telle qu'exposée par l'encyclique, cette conception appliquée au domaine de la théologie. La Révélation divine contient des mystères ineffables, c'est-à-dire précisément débordant toujours et les mots et les concepts humains par lesquels on veut les exprimer et les penser. De là certains arguent: on ne peut s'en former des notions adéquatement vraies, mais seulement approchantes; celles-ci sont non

seulement partielles, mais aussi déformantes: « Quibus veritas aliquatenus quidem indicetur, sed necessario quoque deformetur. » Notions essentiellement caduques et changeantes: j'ai le droit d'en substituer une autre à la précédente, étant donnée que celle-ci est nécessairement déformante. Un exemple cité dans l'encyclique: la notion de substance et de transsubstantiation exprime mal pour nous l'idée de la présence du Christ dans l'eucharistie; on mettra donc à la place la notion de signe. Ce sera même un devoir de multiplier les notions diverses et même opposées pour penser une même réalité: on a plus de chance de l'encercler par une multitude de notions que par une seule.

On fait à la vérité d'ordre philosophique un sort semblable. La réalité, nous dit-on, et surtout les réalités transcendantes ne se peuvent exprimer dans une doctrine exclusive. Pour coller à tous les plis de la réalité il faut plutôt réunir toutes les doctrines, sans craindre ce qu'elles ont de disparate ni même de contraire. Aucune philosophie ne peut prétendre au monopole de la vérité, à l'exclusion de toute autre philosophie. Pas plus la philosophie scolastique que les autres. La scolastique est un admirable monument du passé moyenâgeux, accordé à la mentalité de ce temps-là, ayant eu pour autant sa valeur de vérité; aujourd'hui elle pourrait tout au plus encore être utile comme propédeutique à la théologie scolastique. Mais les temps ont tourné, les mentalités ont évolué. La scolastique est aujourd'hui désuète avec sa prétention à une vérité absolue, avec sa métaphysique des essences fixes suspendues en dehors de la vie, avec ce rationalisme desséchant où le sens religieux, le sens de la vie individuelle, du flux incessant de la vie, où le sens de l'affectivité subjective sont effacés et annulés.

À ces positions sur la nature de la vérité dogmatique et philosophique, positions qui se conditionnent l'une l'autre, s'enchaînent les conséquences qu'expose l'encyclique.

1° Il faut débarrasser le dogme de toute gangue humaine, le réduire nous ne dirons pas à sa simple expression, car toute expression humaine n'est-elle pas déformante? mais du moins de dévêtir de tous les éléments extérieurs qu'on lui a ajouté, afin de le saisir dans son état primitif. Retour donc aux sources premières, écrits inspirés et écrits patristiques, parce qu'on y trouve moins d'évolution, moins d'élaboration, moins de déformation.

2° Il ne faut pas considérer les décisions du magistère ecclésiastique comme irrévocables. En effet, dans la mesure où ces décisions expliquent et précisent le contenu de la Révélation, elles doivent utiliser comme instruments des notions tirées de la philosophie du temps; mais comme ces notions, changeantes elles-mêmes, déforment la Révélation autant qu'elles l'expliquent, les décisions qui les incorporent sont frappées d'une certaine caducité. Il faut que le magistère s'en rende compte, qu'il sache évoluer avec la philosophie du temps. Autrement il attache inutilement et faussement le dogme à une philosophie périmée; en se liant et en liant le dogme à une théologie qui n'est pas actuelle il entrave le progrès libérateur de la théologie et les rapprochements désirables entre la doctrine catholique d'une part, et d'autre part les idées des Églises dissidentes et les autres systèmes philosophiques.

Autant dire que le magistère représente une quantité négligeable, qu'il faut outrepasser, mépriser même — le terme est du pape — si besoin en est. Ceux qui ont été en Europe ces dernières années pourraient témoigner de ce mépris dédaigneux qui se faisait jour en certains milieux à l'égard de Rome. D'un autre côté, j'ai lu récemment dans un commentaire de l'encyclique l'aveu candide que certains s'imaginaient plus ou moins vaguement que Rome allait révoquer ses condamnations anti-modernistes ⁶.

3° Le mépris du magistère accompagne le mépris de la théologie qu'il a toujours favorisée. On en veut à la théologie jusqu'ici régnante, parce que dommageable à l'avancement du règne du Christ. On en veut à la théologie spéculative telle que pratiquée, parce qu'elle s'appuie sur la raison théologique, c'est-à-dire sur l'usage de notions fermes de philosophie, et on a dit plus haut combien peu de fonds on pouvait faire sur ces notions. Ce n'est pas à une amélioration, toujours possible, qu'il faut songer, c'est à une refonte totale. La théologie consistera davantage en une histoire qu'en une prise de position; elle se réduira, la règle de magistère écartée, à remonter aux sources pour en dégager le dogme dans sa pureté native et à repasser ensuite les formes variées que la vérité révélée a successivement revêtues selon la diversité des doctrines et des opinions qui se sont fait jour au cours des siècles.

⁶ FR. TAYMANS, s.j., *L'encyclique « Humani Generis » et la théologie*, dans *Nouvelle Revue théologique*, janvier 1951, p. 20.

4° J'ai mentionné plus haut le rapprochement désiré entre la doctrine chrétienne et les idées soit des autres confessions chrétiennes, soit des systèmes philosophiques. Conséquence dernière à venir, mais première dans l'intention de plusieurs des novateurs. Animés de l'apostolique désir de ramener les esprits à la concorde — et le pape rend hommage à l'excellence de leur intention, — ils espèrent, grâce aux principes plus haut exposés, arriver plus facilement à leur but. En effet, si les exigences du dogme sont réduites au minimum en le dépouillant de tout élément adventice ajouté au cours des siècles, il deviendra facile et fructueux d'entreprendre une comparaison avec les opinions dogmatiques des dissidents; on verra que beaucoup d'oppositions n'étaient que factices et on aura chance d'assimiler enfin l'un à l'autre le dogme catholique et l'idée des dissidents hérétiques. On peut en dire autant de la réconciliation avec les systèmes philosophiques. Encore ici, à condition de ne pas s'attacher à un *philosophia perennis* et à condition de délivrer le dogme de son armature scolastique, le penseur chrétien n'aura pas de peine, sauf peut-être quelques corrections ou compléments, à faire bon ménage avec n'importe quel système de philosophie, du passé ou d'aujourd'hui, de l'Orient et de l'Occident, que ces systèmes s'appellent immanentisme, idéalisme, matérialisme historique ou dialectique, existentialisme athée ou du moins négateur du raisonnement métaphysique. Bien plus, le dogme pourrait et devrait venir à s'exprimer en termes et concepts tirés de ces systèmes.

Voilà bien un progrès considérable, voilà la porte ouverte largement à la réconciliation universelle des esprits, but si désirable étant donné « que les dissentiments et les erreurs des hommes en matière religieuse et morale ont toujours été pour tous les honnêtes gens et avant tout pour les vrais fils de l'Église la cause d'une très vive douleur », comme on lit à la première phrase de l'encyclique. Désormais on n'aura plus à combattre ou à réfuter des positions adverses, au nom d'un dogme durci et hérissé d'arêtes philosophiques rébarbatives; qu'on arrache ces arêtes et on pourra rêver d'une conciliation pacifique des opposants, car au fond tous les concepts humains s'équivalent, étant tous partiellement vrais et partiellement faux. Encore un peu de bonne volonté, et les contradictoires vont s'embrasser.

Le souverain pontife ne juge point si favorablement un système qu'il qualifie d'« irénisme bouillant et imprudent »; il répète à maintes

reprises l'expression de la douleur que lui causent non seulement la manie des nouveautés chez quelques-uns, mais le zèle déréglé des autres. Dans un propos mal ordonné d'apostolat intellectuel, ceux-ci rejettent tout ce qui assure la fermeté et l'intégrité de la foi chrétienne. Qu'ils viennent à réussir ce sera l'union certes, mais l'union dans la ruine: « *Omnia uniuntur quidem, sed solummodo in ruinam.* »

Et pourquoi ? C'est qu'au fond de ce système, on s'est fait de la vérité, objet de toute recherche sincère, une conception relativiste et évolutionniste. Il n'y a plus d'affirmations absolues, mais seulement des points de vue relatifs; il n'y a plus de vérités stables, mais seulement le déroulement des perspectives différentes. L'encyclique affirme en toutes lettres que les théories exposées « ne conduisent pas seulement au relativisme dogmatique [il n'est donc pas seulement question de tendances dangereuses, comme on le laisse trop souvent entendre], mais le contiennent déjà en fait ». On a « tellement exténué la signification des dogmes », comme il est dit ailleurs, qu'il ne reste plus de dogmes absolument et immuablement vrais; le dogme n'est plus « qu'une fleur éphémère, un roseau agité par le vent ». Plus loin on lit au sujet de la philosophie, que « la vérité et toute la présentation philosophique qu'on en fait ne peuvent changer de jour en jour, surtout quand il s'agit des principes qui sont connus par eux-mêmes à l'esprit humain, ou de ces assertions qui s'appuient sur la sagesse des siècles et leur accord avec la Révélation. Tout ce que la raison humaine, en ses recherches sincères, pourra découvrir de vérité, ne peut sûrement pas s'opposer aux vérités acquises. Car Dieu, Souveraine Vérité, a établi l'intelligence, et il la dirige non pas en lui faisant opposer chaque jour des nouveautés aux vérités justement acquises, mais en lui donnant d'écarter les erreurs qui, par hasard, se seraient glissées, pour ajouter le vrai au vrai, dans le même ordre et selon l'harmonie qui se révèle dans la constitution même des choses d'où nous tirons le vrai. » La vérité est cohérente: en abandonner la plus petite parcelle, la plus banale, la moins originale, dans l'espoir d'en découvrir dix grandes, nouvelles, brillantes, profondes, dans un domaine inexploré, c'est se laisser duper par les mirages du désert, c'est lâcher la proie pour une ombre évanescence.

S'est-on aperçu, en effet, que l'on faisait de la vérité rien qu'une ombre trompeuse, que l'on tuait par conséquent le mobile profond de

toute recherche intellectuelle, que l'on privait l'intelligence de son aliment substantiel ? S'il n'y a plus de vérité immuable, il n'y a plus de fin à l'activité de la raison, et se met-on en marche sans objectif ? L'intelligence se détruit en détruisant sa raison d'être fondamentale : sa capacité d'affirmation absolue, *est, est, non, non*. Il ne lui reste plus qu'à s'amuser désespérément avec ses propres concepts, à parcourir le monde en dilettante jamais fixé, livré au caprice, à dominer la matière avec l'illusion d'y trouver un emploi digne de son appétit d'infini.

S'est-on aperçu que cette déchéance ne provenait pas seulement du projet d'introduire dans la doctrine théologique et philosophique de l'Église les systèmes étrangers ? Déjà, en réalité, l'infection est causée par les miasmes que ces systèmes colportent et répandent. Et ce n'est pas pour rien que l'encyclique trace d'abord le tableau des principaux systèmes : évolutionisme universel, idéalisme, immanentisme, pragmatisme, existentialisme, à quoi s'ajoute, sinon comme système, au moins comme façon de penser, l'historicisme. C'est bien leurs méfaits dont on retrouve les traces dans la pensée des auteurs de réforme. Peut-être ceux-ci ne croyaient-ils pas être allés si loin. Du moins leur cas aura eu l'avantage de démontrer par le fait le danger de la réforme qu'ils préconisaient. Mais fallait-il pousser l'audace au delà de bornes si claires ?

III. — AJOUTER LE VRAI AU VRAI.

Si le travail intellectuel n'est pas seulement un jeu, mais le culte sérieux de la vérité, si celle-ci, encore qu'imparfaitement, est à la portée de nos efforts, alors il devient légitime et nécessaire de parler de recherche et de progrès. Et le pape ne craint de nous y convier, soit, comme nous l'avons lu plus haut, pour écarter l'erreur, soit pour ajouter des acquêts nouveaux.

Dégageons d'abord de ses directives quelques conditions à suivre pour maintenir le progrès en droite ligne.

La condition fondamentale sur laquelle il insiste le plus fortement, c'est la soumission au magistère vivant de l'Église. Loin de s'imaginer que le magistère s'emploie à mettre les bâtons dans les roues pour freiner le progrès — c'est la métaphore employée dans le texte latin, —

il faut plutôt avec esprit de foi y voir l'organe autorisé et infaillible de celui qui s'est proclamé la Vérité. Il est « la règle prochaine et universelle de vérité en matière de foi et de mœurs » ; il est chargé de « garder, défendre, interpréter le dépôt de la vérité divinement révélée » ; il est non seulement supérieur au jugement des théologiens, mais c'est à lui que revient de prononcer authentiquement du contenu des sources de la Révélation ; il ne faut donc pas juger le magistère par un appel aux sources. Il reste donc qu'on doit écouter l'Église de quelque façon qu'elle enseigne : soit dans les lettres encycliques ; soit dans les décrets et constitutions ; soit quand elle condamne l'erreur pure et simple ; soit quand elle proscriit des opinions avoisinantes de l'hérésie ; soit quand elle définit un dogme ; soit quand, sans définir canoniquement, elle impose, approuve ou recommande telle méthode d'étude ou telle philosophie.

Interventions nécessaires, dira-t-on, mais barrières tout de même. Non ! disons plutôt facteurs de progrès. L'action du magistère contribue positivement au progrès. En dirigeant, en favorisant et en mettant à profit tout ce que le labeur séculaire, le génie et la sainteté de ses docteurs ont pu déduire pour l'intelligence de la foi ; en « laissant généralement aux théologiens la liberté sur les questions disputées entre les docteurs les plus renommés » ; en précisant peu à peu et en fixant, avec l'assistance du Saint-Esprit, les termes et concepts les mieux appropriés à rendre plus exactement le sens de la Révélation ; en tranchant, le moment venu, les questions débattues, et surtout en sanctionnant solennellement dans ses conciles œcuméniques les fruits de ce travail d'explication. Or, tout au cours de cette élaboration montante, l'Église a-t-elle fait autre chose qu'exercer son rôle « d'éclairer et de dégager ce qui n'était contenu dans le dépôt de la foi que d'une manière obscure et pour ainsi dire implicite » ? Et même arrivé à ce point, le travail ne doit pas s'arrêter : l'Église assigne encore à la théologie « la très noble tâche de montrer comment la doctrine définie est contenue dans les sources . . . dans le sens même où elle a été définie ». Comment après cela qualifier les actes du magistère de garde-fous nécessaires, mais inaptés de soi à satisfaire les exigences légitimes de progrès ?

Autre condition et facteur de progrès : la prudence. Alors qu'un peu partout on revendique la liberté et l'audace de la recherche, il est

assez remarquable, que le souverain pontife réprimande souvent les audacieux et recommande la prudence et la précaution. Les amateurs de statistiques pourront noter que le texte relativement court de l'encyclique ne compte pas moins de onze fois la qualification d'imprudence et de sept fois l'appel à la prudence. Ai-je besoin d'avertir que prudence et pusillanimité ne sont pas interchangeables; la prudence doit parfois se montrer intrépide, quand, par exemple, il faut défendre telle vérité battue en brèche (il faut plus de force, n'est-ce pas, pour tenir que pour attaquer). Si vous voulez vous faire une idée de cette prudente intrépidité, je vous relis deux paragraphes du message que S. S. Pie XII adressait au congrès international de « Pax Romana » quelques jours à peine après la parution de l'encyclique. Contraste intéressant à noter, la revue, qui concluait un commentaire d'*Humani Generis* en invitant à un usage hardi de la liberté de recherche quitte à se taire si on est condamné, publiait sur la page d'en face, un résumé du message du pape: « Oui, écrivait celui-ci, soyez partout présents à la pointe du combat de l'intelligence, à l'heure où celle-ci s'efforce d'envisager les problèmes de l'homme et de la nature aux dimensions nouvelles où ils se posent désormais. Nul, sans doute, ne se dissimule les écueils particuliers qui guettent aujourd'hui l'esprit humain du fait de l'ampleur des questions soulevées; et pourtant les fils de l'Église pourraient-ils délaissier la recherche et la réflexion, quand précisément des applications désordonnées de la science et les prestiges du relativisme philosophique ébranlent, en des esprits fragiles et inquiets, les principes les plus fondamentaux et les valeurs les plus essentielles ?

« Que notre présence en cette arène de la pensée y porte au contraire un témoignage de fermeté et de prudence. Le progrès scientifique ne saurait comme tel déconcerter le croyant qui, bien plutôt, se plaît à le servir et salue en toute découverte une éclatante manifestation de la sagesse et de la grandeur du Créateur. Mais, face à la séduction des systèmes nouveaux, il est plus que jamais nécessaire, pour l'avenir même de l'esprit, d'assurer les bases d'une saine philosophie et d'affirmer la transcendance de la vérité, hors de là la raison humaine ne peut que s'affoler dans l'instabilité, à moins qu'elle ne s'érige elle-

même en principe suprême, contempteur des droits souverains de Dieu⁷. »

Un mot d'une troisième condition touchée aussi dans *Humani Generis*: bien fixer la part mutuelle de l'intelligence et de l'affectivité dans la poursuite de la vérité. Il y en a que semblent impatienter la précision et la rigueur de la méthode scolastique, ils la trouvent trop rationaliste; ils préfèrent « attribuer aux facultés du vouloir et du sentiment une certaine puissance intuitive et la capacité de choisir et de décider entre des opinions qui s'affrontent ». Confusion ! Mais d'autre part, la vieille philosophie chrétienne avait su reconnaître tout ce que la raison peut attendre de secours des obscures connaissances (ainsi s'exprime l'encyclique) qui émanent de l'affectivité; il faut savoir s'en servir.

Non content de montrer ces conditions et facteurs de progrès intellectuels, le pape indique au passage un certain nombre de points où l'avancement possible est désirable. Il nous reste à les parcourir.

En théologie. — À condition qu'il ne s'agisse pas d'une refonte totale, il veut bien que la théologie et ses méthodes se perfectionnent. Il concède même qu'il y aurait guère lieu de s'inquiéter si on ne prétendait pas amener autre chose qu'une adaptation aux temps modernes, « nova quadam inducta ratione », quelque chose sans doute comme une nouvelle *ratio studiorum*. Mais c'est plutôt concession qu'orientation.

D'orientations positives, j'en retiendrai deux: retour incessant aux sources, polissages des notions. Malgré quelque apparence contraire il n'y a pas à se surprendre qu'on nous pousse à ce retour vers les sources de la Révélation. En effet, dans les conditions plus haut établies, « par l'étude des sources, les sciences sacrées rajeunissent sans cesse, tandis que la spéculation, qui néglige de pousser au delà l'étude du dépôt révélé, . . . devient stérile ». C'est que « l'une et l'autre source de la doctrine divinement révélée contiennent des trésors de vérité si nombreux et si grands qu'on ne les épuisera jamais ». Pour ce qui est du polissage des notions scolastiques — c'est la métaphore employée en latin, — on nous en parle comme évidemment susceptible d'amélioration, aujourd'hui tout comme dans le passé.

⁷ *La Documentation catholique*, 8 oct. 1950.

Mais comme cette amélioration a pratiquement partie liée avec la philosophie, voyons ce que celle-ci peut encore gagner.

En philosophie. — Il faut d'abord distinguer les points qui ne touchent pas à la foi et à la morale: l'Église les abandonne à la libre discussion des experts. Sur les points de principes et les énoncés essentiels, la même liberté n'existe pas, il est vrai, mais il ne suit pas qu'il faut rester figé; au contraire il est permis de chercher un perfectionnement à la *philosophia perennis* en « lui donnant un vêtement plus juste et plus riche, en la défendant par des exposés plus efficaces, en la dégageant de certaines présentations scolaires moins adaptées, en l'enrichissant prudemment de certains apports de la pensée humaine ». Pourrait-on gloser? Revêtement plus juste et plus riche: sans doute un vocabulaire plus souple et plus varié, plus élégant aussi; faire revivre les termes techniques par un contact plus intime et plus suggestif avec la langue de tous les jours. Défense plus efficace: procéder à des analyses moins sommaires, plus déliées des définitions et autres notions; les rattacher avec plus de vigueur aux données premières de l'intelligence; suivre la diversité analogique de différentes applications d'une même notion formelle à travers de multiples réalités. Se débarrasser d'un certain appareil: par exemple, d'une physique périmée, d'exemples stéréotypés, d'allusions et d'applications cantonnées à l'histoire ancienne. Enfin accueillir des apports nouveaux. Mais ceci demande quelques mots de plus.

Des apports peuvent et doivent venir de l'intérieur; soit en philosophie, d'une analyse plus poussée; soit en théologie, d'un recours plus soigneux aux sources. Mais il s'agit surtout des apports venus du dehors, des autres systèmes de philosophie et des sciences positives.

À l'égard des systèmes du dehors il n'y a pas à revenir sur la condamnation dont ils ont été l'objet. Mais le rôle du penseur catholique ne se borne pas à la prophylaxie. Bien loin d'ignorer ou de négliger ces systèmes, il se fera un devoir de s'en bien enquérir: on ne guérit le mal que si on l'a bien observé. Ces systèmes ont aussi valeur de stimulant bien propre à secouer la routine: ils remettent à vif des questions de la plus haute importance, ce qui force à mieux scruter la vérité déjà possédée; songez un instant à l'existentialisme qui remet sur le tapis les premières approches de l'être. Finalement nous accueillerons volontiers — toujours avec l'encyclique — les éléments

de vérité que peut receler le détrit des théories: un excellent thomiste propose comme exemple la découverte systématique des influences du subconscient animal dans la vie humaine⁸.

Les sciences dites positives doivent aussi entrer en considération. Le pape loue le souci d'en tenir compte lorsqu'elles touchent un terrain limitrophe à la foi. Mais ici encore et spécialement, il réclame du discernement. Prendre bien garde de porter atteinte à la moindre vérité de foi, exemple: comme on ne voit pas comment le polygénisme pourrait s'accorder avec la doctrine de la souche unique du péché originel, il faut l'abandonner comme une hypothèse controuvée. Ne pas donner tête baissée dans les hypothèses scientifiques en leur attribuant plus de certitude qu'elles n'en méritent. Et lorsque l'état actuel de la science et de la théologie ne permet pas encore une réponse définitive, comme c'est le cas pour un certain évolutionisme limité, que l'on continue de discuter et de chercher avec sérieux et sobriété, prêt à se soumettre au jugement de l'Église.

Les mêmes recommandations valent lorsqu'on veut appliquer à l'exégèse les disciplines historiques. Dans le cas, il s'agit des livres historiques de l'Ancien Testament: ils contiennent de l'histoire au sens propre du mot, aucun exégète n'a le droit de le contester; il faut respecter plus scrupuleusement que ne l'ont fait quelques-uns récemment et l'inspiration et le caractère historique de ces livres, quitte à reconnaître que l'historien inspiré a pu faire des emprunts et s'est formé de l'histoire une conception populaire qu'il reste à définir plus exactement.

Voilà les orientations que nous livre l'encyclique *Humani Generis* vers des progrès possibles et désirables. Je ne crois pas qu'elle ait dressé l'inventaire exhaustif de toutes les ouvertures possibles; il n'appartient pas au pape d'assigner à chacun, tel un pédagogue à son pupille, le devoir scolaire qu'il doit rédiger ce soir. Mais les grandes avenues qu'il esquisse, suffisent à stimuler la marche de ses fils « à qui incombe, comme il l'écrit, la lourde charge de défendre et de diffuser dans les esprits humains la vérité humaine et divine ».

À ceux-là s'adresse, encourageante et équilibrée, l'exhortation finale. « Qu'ils cherchent, certes, de toutes leurs forces à concourir

⁸ R. P. M.-J. NICOLAS, o.p., *Plaidoyer pour Saint Thomas*, Toulouse, 1948, p. 13.

aux progrès des sciences qu'ils enseignent, mais qu'ils se gardent aussi d'outrepasser les limites que nous avons établies pour défendre la vérité de la foi et de la doctrine catholique. Dans les questions nouvelles que la culture moderne et le progrès rendent actuelles, qu'ils apportent leurs recherches les plus diligentes, mais avec la prudence et la circonspection qui conviennent; enfin, qu'ils se gardent de croire, par un faux « irénisme » qu'on peut obtenir un heureux retour des dissidents et des égarés à l'Église si on n'enseigne pas à tous, sincèrement, toute la vérité qu'enseigne l'Église, sans aucune corruption ni aucune diminution. »

Est-il rien de plus approprié pour finir de nous inculquer les qualités dont la recherche intellectuelle doit être animée d'après l'encyclique *Humani Generis*, telles que nous avons essayé de les présenter: sérieux de la recherche qui ne tourne pas en amusement, mais se livre au service de la vérité; accessibilité d'une vérité humaine et divine qui se laisse saisir fermement, encore qu'imparfaitement, d'où diligence prudente à saisir toujours plus intégralement la vérité offerte ?

Veut-on maintenant pour mettre en pratique les leçons pontificales, un maître qui soit en même temps le guide et le patron du penseur chrétien ? Le souverain pontife sait à qui nous renvoyer: il nomme sans embages le Docteur Angélique; et l'encyclique contient une page claire à souhait pour renouveler et les éloges mille fois décernés à saint Thomas et les ordres de se mettre à son école.

Peu de jours après avoir publié *Humani Generis*, Sa Sainteté Pie XII adressait un discours aux participants du troisième congrès thomiste international. L'occasion était on ne peut plus favorable de montrer comment saint Thomas s'insérait dans les préoccupations qui ont inspiré l'encyclique. Ce sera donc une conclusion assortie à notre sujet que de vous traduire quelques lignes de ce discours assez peu diffusé.

« Entre tous ceux qui se sont adonnés à la philosophie scolastique, la palme, sans comparaison possible, revient à saint Thomas. Uniquement épris de la vérité, quel respect digne d'elle ne met-il pas à considérer ce qu'il doit comprendre à fond, à scruter les faits, à examiner écrits et documents qui sont de nature à livrer la portée des paroles et des actes ! Chez lui, quelle heureuse distribution des

questions, quelle inébranlable vigueur d'argumentation, quelle lumineuse propriété dans l'emploi des termes ! Il s'avance vers les conclusions avec cette force victorieuse qu'engendre la hauteur des vues ; ces principes métaphysiques qui sont pour tous les âges un bien commun patrimonial de la sagesse chrétienne, il les élucide avec calme et assurance et les conduit à leurs dernières conséquences.

« ... D'un élan admirable, il introduit l'intelligence humaine hésitante et comme figée par l'éblouissement, dans le sanctuaire des mystères divins et l'habileté de son argumentation résoud si bien les problèmes, qu'il fait apparaître en sa splendeur l'accord de l'humain et du divin. Qu'il se poursuive actuellement un vif débat sur les rapports à établir entre la foi et les autres doctrines d'origine humaine, l'encyclique sus-mentionnée, que nous avons publiée avec le ferme dessein de protéger le dépôt de la foi catholique de toute altération, atteinte ou dommage, le montre assez ; les questions que nous y avons touchées, traitez-en, soit entre vous, soit devant vos jeunes étudiants, en toute fidélité à l'inspiration où le Docteur Angélique apprit à fond la vérité, c'est-à-dire un grand effort de l'intelligence et une religieuse piété. Traitez-en, en vous attachant à sa méthode qui marque le contour et le contenu des positions, sans prolixité, dans un langage sobre et ferme, avec cette clarté qui a brillé chez lui et les autres maîtres de la scolastique à son âge d'or et leur a permis d'illustrer de leur lumière l'Église et les sciences ⁹. »

Jacques GERVAIS, o.m.i.,
professeur à la Faculté de Théologie.

⁹ Texte latin, dans *Acta Apostolicæ Sedis*, 1950, p. 734.

La piété filiale

*vertu fondamentale de l'âme chinoise**

Si vous demandez à un authentique lettré chinois quel est le tremplin psychologique de sa vie, il vous répondra: *la piété filiale*.

Pour nous, Occidentaux catholiques, qui admettons l'autorité divine du Décalogue, la piété filiale, c'est, en somme, la pratique du quatrième commandement de Dieu: Père et mère tu honoreras afin de vivre longuement.

Pour le Chinois demeuré fidèle à la bonne tradition païenne de son pays, la piété filiale dépasse les cadres que nous assignons d'ordinaire à cette vertu. C'est tout à la fois le substratum et la source de toutes les vertus naturelles et morales, innées ou acquises, qui se manifestent dans la vie de tout bon Chinois. Respect, tendresse, joie, reconnaissance, courage, justice, crainte, fidélité, force, entr'aide, générosité, patience, détachement, douceur, pureté, etc., sont filles de la piété filiale, se nourrissant et se rattachant à elle comme les feuilles à la tige, comme les fruits à l'arbre qui les porte; avec cette différence, toutefois, que la feuille et le fruit doivent normalement se détacher et tomber, tandis que les vertus doivent demeurer attachées à la piété filiale, sans quoi elles se déforment et périssent infailliblement. Toujours selon l'ascèse chinoise, les défauts naissent d'un déséquilibre ou d'une corruption dans la piété filiale.

La pré-histoire du peuple chinois, comme celle de tout autre peuple, est nébuleuse. Une vérité semble y avoir trouvé place: c'est que les fondateurs de la race apportèrent avec eux, vestiges du paradis terrestre, la croyance en un seul Être souverain, et la crainte de ce même Être, qui punit et récompense selon le mérite et le démérite de chacun.

Venue de la Mésopotamie — berceau de l'humanité après le déluge, — par les défilés du Turkestan ou, moins probable, par les

* Cet article a été préparé d'après les données de M. Jean Ho, professeur adjoint à l'Institut de Missiologie de l'Université d'Ottawa.

Indes ou la Russie, la tribu primitive s'établit dans la plaine arrosée par le fleuve Jaune et ses affluents. Cette migration remonte à plus de trois mille ans avant Jésus-Christ. Dans le pays d'adoption, l'agriculture s'impose comme travail fondamental; la nation qui se forme et grandit est essentiellement pacifique; elle demeure attachée à ses traditions.

Le peuple chinois ne s'est jamais départi de la croyance monothéiste des ancêtres.

L'histoire proprement dite commence au vingt-troisième siècle avant Jésus-Christ. Les attributs du *vieux Seigneur du Ciel* — c'est ainsi que les écrits les plus anciens appellent l'Être souverain, — se dégagent graduellement. Les hommes lui sont redevables de leur naissance, de leur conservation et même de leur mort; il leur envoie la prospérité ou l'adversité, l'abondance ou la disette, selon leur mérite ou démérite. Il réclame un culte; on le lui rend sur les hauts lieux d'abord, en particulier à Taï-Shan, une sorte de Thabor chinois qui domine le littoral du Pacifique, assez près du port de Tsing-tao; plus tard, dans un temple magnifique que les empereurs ont construit et reconstruit; on en voit encore les vestiges à Pékin. Pensant en images, comme d'ailleurs tous ceux de leur race, les empereurs y accumulent les symboles et font de ce temple un monument d'architecture unique au monde.

Le culte des mânes et celui des ancêtres est déjà établi au début de la période historique de la Chine. Les vivants considèrent leurs ancêtres comme des protecteurs, des modèles, des bienfaiteurs, voire des juges impartiaux capables d'attirer sur eux des bénédictions et des châtiments émanant du Ciel. Les mânes forment une classe à part dans le culte national. La croyance monothéiste, au début, n'est pas affectée pour autant.

Ces données historiques étant posées, revenons à notre sujet: la piété filiale.

Les premiers empereurs établissent que, *seuls*, ils peuvent communiquer avec le vieux Seigneur du Ciel. C'est, pour eux et pour le peuple, la pratique suprême de la piété filiale. L'empereur se considère comme le mandataire de la volonté du vieux Seigneur du Ciel; c'est donc vers lui que les parents doivent lever leurs regards pour connaître la volonté de l'Être souverain. Les parents, à leur tour,

se considèrent comme les mandataires de la volonté de l'empereur ou de l'autorité civile, à l'égard de leurs enfants. Ces derniers n'ont donc qu'à lever leurs regards vers leurs parents pour connaître la volonté de l'empereur et, partant, celle du vieux Seigneur du Ciel. Pour les enfants, la pratique de la piété filiale consiste, en définitive, à faire ce qui plaît à leurs parents et à éviter ce qui peut leur déplaire.

Dans cette hiérarchie descendante — empereur, parents, enfants, — il résulte une piété filiale dont les trois échelons constituent l'axe vertical qui relie les enfants aux parents, les parents à l'empereur ou à l'autorité civile qui le représente, et l'empereur au vieux Seigneur du Ciel. De cette notion progressive de la piété filiale, on peut établir en principe que les vœux des parents sont que le cœur de l'empereur soit semblable au cœur du vieux Seigneur du Ciel; que leur cœur à eux soit semblable à celui de l'empereur; que le cœur de leurs enfants soit semblable à celui des parents. S'il en est ainsi, le cœur des enfants sera semblable à celui du vieux Seigneur du Ciel, et tout sera parfait.

Lorsque pareil sentiment a reçu la sanction de plus de quarante siècles, on conçoit son dynamisme d'orientation et sa puissance de pénétration dans la vie d'un peuple et dans celle des individus.

LA PIÉTÉ FILIALE ET L'ÉDUCATION.

L'éducation des enfants est à la base de la vie morale d'un peuple; elle détermine en quelque sorte sa valeur intrinsèque. Des enfants moralement sains produisent des familles moralement saines; dans le même ordre d'idées, des familles saines forment un peuple sain. Si l'éducation de l'enfant est ce qu'elle doit être, le peuple sera bon; si cette éducation est faussée, le peuple tombera infailliblement dans l'anarchie; s'il veut se relever, il devra nécessairement faire machine arrière dans son système d'éducation.

Toute l'éducation de l'enfant chinois est à base de piété filiale. Ce sentiment est en quelque sorte la synthèse de quatre autres sentiments: 1° crainte respectueuse; 2° joie et reconnaissance; 3° mise de soi à la disposition des autres; 4° tendance à entrer facilement dans les vues des autres.

L'esprit de l'enfant est une table rase prête à recevoir tout ce que les parents y mettront. Ceux-ci se serviront de procédés intuitifs comme étant les seuls efficaces pour faire pénétrer les principes et la pratique de la piété filiale dans un esprit encore malléable.

Éduquer l'enfant, c'est, pour les parents et l'éducateur chinois, faire entrer les enfants dans les vues des autres. Ces « autres », ce sont la maman d'abord, puis le papa, ensuite l'éducateur, les supérieurs, les aînés, enfin les égaux.

Cette entrée dans les vues des autres doit se faire sans heurts; elle doit avoir la souplesse et la facilité de l'eau qui coule; c'est pourquoi il arrivait souvent que les parents d'autrefois échangeaient leurs enfants pour les éduquer, les réprimander et les corriger.

L'enfant éduqué selon la piété filiale, sera *respectueux* envers ses parents, il les *aimera*, leur *obéira*, les *assistera*, sera *reconnaissant*, s'exercera à leur *faire plaisir* et à *éviter ce qui leur peut déplaire*; il *craindra de les attrister*, les *défendra* au besoin, et que sais-je encore.

Envers ses égaux, l'enfant bien éduqué sera généreux, doux, juste; il se donnera, se dépassera dans la pratique de la vertu d'entr'aide. Dans les animaux et les êtres inanimés, il verra des êtres ordonnés par le Ciel, les uns bienfaisants, les autres nuisibles; il éprouvera et manifestera, en conséquence, de la bienveillance envers les uns et de la prudence envers les autres.

Tout cet enchaînement de vertus n'est pas loin de la saine psychologie naturelle. Cependant, le système est entaché d'un défaut capital: c'est que le code éthique chinois laisse aux parents le soin de distinguer entre ce qu'il est bien de faire et ce qu'il est mal d'accomplir; les parents deviennent ainsi autant de normes subjectives différentes pour établir la distinction entre le bien et le mal.

RAPPORT DE CERTAINES VERTUS AVEC LA PIÉTÉ FILIALE.

La droiture, c'est l'orientation du regard du cœur vers le vieux Seigneur du Ciel, sous la poussée de la piété filiale. *La pureté*, c'est la transparence de la piété filiale dans l'esprit. *La douceur*, c'est la profondeur de la piété filiale. *Le détachement*, c'est le sacrifice qu'impose la piété filiale en faveur d'autrui; le Chinois s'accommode facilement de la *pauvreté*, qui est l'ascèse du détachement.

La générosité, c'est la justice prescrite par la piété filiale, laquelle justice demande que l'on rende du bien pour les biens reçus et, le cas échéant, qu'on restitue les biens volés à celui qu'on a spolié. *Le dévouement* porte au don de soi, parfois jusqu'au dépassement de sa propre personne pour le bien des autres; donc *loyauté* et *patriotisme*. *La joie*, c'est le contentement intérieur, produit de la générosité et du don de soi. *La vertu de force* s'engendre au cours de la pratique de la piété filiale, sous la forme de *patience actuelle* et de *patience future* (*constance, persévérance* et *magnanimité*). *La contrition* ou le regret, c'est le retour de l'impie vers la piété filiale. *La reconnaissance*, c'est la recherche de l'origine de toutes les choses, spécialement des biens reçus depuis l'enfance. *La vigilance*, c'est la garde du cœur pour que, en dernière analyse, il soit conforme à la volonté de l'Être souverain.

LA PIÉTÉ FILIALE DANS LE CONFUCIANISME.

Confucius — sixième siècle avant Jésus-Christ — est un humaniste moraliste plutôt qu'un philosophe; il est pratique plutôt que spéculatif. Il croit à l'existence de l'Être souverain et à la survivance de l'âme, sans pouvoir démontrer ces faits. Il garde la piété filiale comme base de la vie morale chinoise.

Si Confucius n'innove pas dans le fond des croyances chinoises, il innove dans la forme qu'il leur donne. Il accentue la piété filiale envers les parents jusqu'à ce qu'elle dégénère en une sorte d'abus appelé « culte des ancêtres ». Il ritualise ce culte jusque dans ses moindres détails; tout ce qui est hautement ritualisé devient généralement formaliste. Ainsi, la famille entière doit s'unir dans le culte des ancêtres; devant des tablettes de bois sur lesquelles sont gravés les noms des ancêtres, la famille offre des aliments, fait des prostrations et des libations, brûle de l'encens, etc. Lorsqu'on demandait à Confucius si l'âme des ancêtres était présente quand on leur rendait un culte, il répondait: « Faites comme si elle y était. » Cette réponse évasive tend à détruire le principe d'identité et de contradiction, d'où l'ignoranticisme confucianiste.

C'est quand il s'agit de la famille que Confucius insiste, avec les exagérations inévitables dans son système, sur la pratique de la piété filiale et les devoirs réciproques des parents et des enfants:

bonté de ceux-là, dévouement de ceux-ci. L'État doit vivre et fonctionner comme une grande famille, et rien de plus. Les devoirs réciproques découlant en dernière analyse de la piété filiale, entre prince et sujet, père et fils, mari et femme, aîné et cadet, ami et ami, sont catégoriquement règlementés.

Pour Confucius, la recherche de l'au-delà est une difficulté insurmontable. L'homme doit s'en tenir à ce qu'il y a de mieux dans le moment présent; cela le porte à décider sa ligne de conduite au fur et à mesure que les événements se présentent.

L'absence de démonstration des notions premières de l'existence de l'Être souverain et de l'immortalité de l'âme conduit fatalement Confucius à la doctrine de l'à-peu-près, d'où découlent l'opportunisme, le pragmatisme, le népotisme, le matérialisme et puis le subjectivisme néo-confucianistes. C'est là la grande, la très grande faiblesse de sa doctrine morale et de son système gouvernemental.

Le confucianisme, en altérant le monothéisme — unique dans sa pureté primitive, — a enveloppé l'âme chinoise païenne dans une espèce de cocon qui en paralyse les meilleures énergies. Pour reculée qu'elle soit, la doctrine de Confucius n'expliquerait-elle pas en partie l'espèce d'impuissance dans laquelle la masse chinoise semble être enlisée en face de la situation tragique que traverse la Chine présentement ?

LA PIÉTÉ FILIALE ET LE COMMUNISME.

L'à-peu-près est une pâte molle, facile à retourner en tous sens. C'est sur cette pâte que le communisme travaille actuellement. Tout lui cède, sauf la piété filiale. Aussi, les communistes ont-ils entrepris de vaincre cet obstacle par une douceur feinte, si possible; sinon, par la force brutale. C'est dans l'âme des jeunes qu'ils s'efforcent d'implanter l'impiété filiale, tant envers les parents et l'autorité civile qu'envers le Seigneur du Ciel. Ils commencent par soustraire les enfants à l'influence des parents; ils leur enseignent ensuite à les mépriser, à les trahir, à les insulter, à les faire souffrir physiquement et moralement, à les regarder comme des êtres arriérés, à se regarder eux-même comme les guides et les sauveurs de leurs parents. Le communisme détruit l'esprit de famille en y substituant celui de la collectivité.

Les communistes réussiront-ils cette perversion diabolique de l'âme de l'enfant et de l'adolescent chinois ? Que sera pour eux la rétribution quand l'heure en aura sonné ? Quel rôle jouera le sentiment millénaire de la piété filiale dans cette rétribution ?

Suffisamment lumineuse à l'origine, la piété filiale aurait pu guider le peuple chinois comme l'Étoile d'Orient guida les Mages à la crèche du Sauveur. C'est à cette crèche que Jésus a commencé à pratiquer la piété filiale envers Dieu le Père en la pratiquant envers sa maman, la douce Vierge Marie, intermédiaire visible entre le Fils de Dieu fait homme et Dieu le Père. La piété filiale chinoise, fortement empoussiérée au cours de sa vie au moins quatre fois millénaire, est aujourd'hui dévorée par l'impiété filiale envahissante du communisme. L'âme chinoise, torturée par la vipère rouge, criera nécessairement vengeance au ciel. Alors, ce sera l'heure de la rétribution et, s'il plait à Dieu, celle de la délivrance. En attendant, espérons en Celui qui a pitié du faible et de l'opprimé, et qui prend sa défense toujours.

S' PAUL-ÉMILE, s.g.c.

Albrecht Dürer

(1471-1528)

For the deeper understanding of a work of art it is always illuminating to know something about the personality of the artist and the times in which he lived. In the case of Albrecht Dürer, Germany's greatest painter, such knowledge is almost indispensable, for his art is so much a mirror of his own sentiments, and reflects so clearly the spirit of his age.

His outstanding artistic gift which manifested itself already in his childhood seems to have been an inheritance from his father, a goldsmith by profession, whose reputation for excellent craftsmanship had spread far and wide, so that he was even commissioned by the Church and the Emperor.

Dürer's earliest attempt, still preserved, is a self-portrait which he made at the age of thirteen. This silver-point drawing is to be seen in the world-famous collection of Dürer's works in the Vienna Albertina. It bears the inscription (added later) "I drew myself from the mirror in the year 1484, when I was still a child."

The Germany into which Dürer was born was a country of insecurity, ferment, and unrest. Conflicting political and religious ideas led to bitterness, strife, and bloodshed. Famine and war ravaged the land, plagues and diseases decimated the population, and death was a familiar spectacle on the highways and in the streets. A terrible foreboding filled the minds of the people with fear that the end of the world was approaching. Unusual cosmic signs and wonders strengthened the belief that God's judgment was at hand.

Young Dürer was not one of those whose courage was easily shaken, but his sensitive mind was occupied with questions for which he found no answer, and he was haunted by the most terrifying dreams. He became tormented with anxiety for his soul's salvation, an anxiety which followed him throughout his life.

It was in this state of spiritual distress that Dürer began his book of woodcuts illustrating the various scenes from the *Apocalypse*. With incredible imagination and eloquence and with striking power he depicted in this work St. John's fantastic vision of the end of the world. These fifteen woodcuts (later followed up by a sixteenth — the title page) have lost nothing of their artistic appeal to this very day. Still filled with the impressions of his first journey to Italy, Dürer created with mastery of composition and execution in his *Apocalypse* something entirely new, combining with the traditional Gothic style what he had learned from the Italian masters of the Renaissance. In chronological sequence he carries us in his pictures from the martyrdom of St. John to the throne of God and to the realm of spiritual revelation, leading us through horror and destruction to the last scene where Satan is finally overthrown in a gigantic battle, and salvation is assured through the mercy of God.

One word must be said also about the technical achievement of the *Apocalypse*, for it was in these magnificent woodcuts that Dürer broke with the traditional colouring, and introduced the technique of close cross-hatching for the contrast of light and shade.

"Picture-reading" was much in favour with Dürer's contemporaries, the large majority of whom could not read the printed word, and with his *Apocalypsis cum Figuris* he certainly provided the best material for their stirred-up fantasy. This series of woodcuts carried his name far beyond the borders of Germany, and he thus established with this work his international fame, when only twenty-seven years of age.

After a period of intense creative activity during which he produced such exquisite paintings as the *Paumgartner Altar-piece* and the *Adoration of the Magi*, Dürer commenced work on two other series of woodcuts, the one depicting the life of the Virgin, the other dealing with Christ's Passion (the latter known as *The Great Passion*). The pictures in both books were accompanied by Latin verses by a friend of his, a Benedictine monk.

He had not finished these two great works when he set out for his second journey to Venice. It was during this prolonged stay in the Lagoon City that he painted his famous *Feast of the Rose-Garlands*. This wonderful painting was so much admired by all who

saw it that even the Doge and the Patriarch of Venice came to visit the artist in his studio.

Upon his return to his home town, Nuremberg, Dürer resumed work on the two series of woodcuts. If we compare the later prints of the series with those he had designed before his journey to Venice we clearly notice a difference in the whole composition.

The Life of the Virgin portrays in twenty woodcuts the story of Christ's mother, introducing at first her parents who, after twenty years of childless marriage make a special intercession to God to grant them a child, and gradually the whole life of the Madonna opens up before us from her birth right up to her death and assumption.

What a contrast between these charming pictures so full of tenderness and poetry and those of the *Great Passion* with their highly dramatic effect! Both series bear the stamp of true genius; they are the outpouring of a deeply religious soul.

Dürer turned to the theme of Christ's Passion no less than five times, dealing with the subject in a different way in each approach. Two series besides the *Great Passion* actually appeared, the *Little Woodcut Passion* and the *Little Copperplate Passion*, the last one being perhaps the most deeply emotional and showing a hitherto unreachd perfection in the art of engraving. The *Green Passion* (so called because of the greenish paper used for it,) never got beyond the stage of pen-drawings, and a fifth Passion remained incomplete.

Dürer's early efforts to familiarise himself with the anatomy of the human body — a field which had been very much neglected by his German predecessors — are evidenced by an altar-piece depicting the lamentation beneath the cross, and his painting *Hercules killing the Stymphalian Birds*. This latter work is not only interesting as one of the earliest German representations of a mythological subject, but, in the first place, it is remarkable as an attempt to portray the play of muscles in energetic action. Among his other earliest studies of human anatomy at least his engraving *Adam and Eve* must be mentioned, where Dürer succeeded for the first time in producing in an engraving effects like those in a painting.

The influence of Italian art is noticeable in two life-size panels of the same subject which Dürer painted after his second journey to Venice. These were later copied, — probably by Dürer himself. One pair of panels is in the possession of the Prado in Madrid, the other is exhibited in the Uffizi Gallery in Florence, both collections laying claim to ownership of the originals.

The next two great works which Dürer undertook to paint were *The Ten Thousand Martyrs* and the *Heller Altar-piece*, the one showing with great realism the terror of the execution of the Persian Christians on the order of the legendary King Sapor, the other having for its subject *The Assumption of the Virgin*. The *Heller Altar-piece* was destroyed in a fire in 1674, but fortunately we possess an old copy of this, Dürer's favourite work, which gives us some idea of the extraordinary beauty of this picture. Also some very impressive preparatory sketches for the painting, all drawn with greatest care, are still preserved, the well-known *Praying Hands*, and a number of heads and figures of Apostles.

Dürer was forty years of age when he finished a painting which is generally acknowledged to be not only his own greatest, but the greatest ever executed in Northern Europe, *The Adoration of the Holy Trinity*. This grandiose work shows a multitude of the Saints, the lowliest and the mightiest, in humble adoration before the Holy Trinity. God the Father is represented as the King of Kings. With His outstretched arms He is holding the Cross on which God the Son sacrifices Himself to redeem mankind. Angelic hosts assemble on either side. In the zenith of the picture, surrounded by little cherubs, a dove, symbolising the Holy Ghost, hovers above the head of the Almighty. All this is depicted in the most perfect harmony, and, at the same time, with so much conviction and faith that it inspires the beholder with reverence and awe.

In the course of his preliminary studies for this sublime masterpiece Dürer produced a woodcut under the title *The Holy Trinity*, a picture not only perfect in composition and expressiveness, but also an unprecedented achievement in craftsmanship. This woodcut, clear in every line, indeed produces an effect like that of a copper-engraving.

Yet although Dürer had, by this time, attained such mastery in the art of woodcut-engraving, the height of his powers in the graphic arts is unquestionably to be found in his copperplate-engravings, in particular in the three pictures generally referred to as the three master-engravings. With these three prints entitled *The Knight, Death, and the Devil*, *Melancholia*, and *St. Jerome in his Cell* German engraving reached its culmination.

In *The Knight, Death, and the Devil* we see a knight in full armour riding on horseback along a narrow path accompanied by his faithful dog. Beside the knight another rider appears — Death, a sand glass in his hand, and following closely behind, the ugly figure of the Devil. Death and the Devil are depicted in a rather fantastic way, Death with a bearded face and wearing a crown encircled by a live serpent, the Devil resembling a wild hog, a large sickle-shaped horn on the top of his head, and a ram's horn on each side. Carrying a spear on his shoulder, he reaches out one claw to lay hold upon his prey. Yet the knight's faith and courage are unshaken. Looking straight ahead he calmly continues on his way, an embodiment of manly virtue, the Christian knight of the Late Middle Ages.

With his *Melancholia* Dürer created a picture that more than any other of his works reflects the great predilection for allegorical representations that existed in his day. Many attempts have been made to discover the hidden meaning of this puzzling print showing a winged female figure — the personification of melancholy — seated on a step in front of a tower, brooding despondently in the midst of a curious conglomeration of symbolic figures and objects. Two of these were explained by Dürer himself: The key represents power; the purse, wealth. Neither have brought happiness to her, and also the other objects symbolizing the various branches of knowledge leave her dissatisfied. She has closed the book in her lap; it has not solved for her the riddle of the universe. Neither the compasses she is holding nor any of the tools lying around on the ground will ever enable her to measure infinity and eternity. Like Faust, she has come to realise the limits of the human spirit. The dark night of the soul is upon her.

What a contrast of mood is suggested in the picture *St. Jerome in his Cell*. The humble Saint is completely absorbed in his work, and peace and contentment fill the soul of this devout believer. The noisy turmoil of the outer world does not seem to reach him. An atmosphere of sunshine and tranquility pervades the room, and appears to be appreciated even by the lion stretched out on the floor beside the sleeping dog.

It was during the period in which Dürer created *The Adoration of the Trinity* and the three "master-engravings" that he also reached his greatest maturity as a landscape painter. Ever since those early days when he had served his apprenticeship with his master Michael Wolgemut, and had set off on his travels, his sketch-book had been his constant companion. Many of the sketches he made on his journeys and on outings in the neighbourhood of his hometown can still be identified. Although some of them were later executed as independent landscapes, they were primarily intended to be incorporated in his paintings, woodcuts, and engravings. Thus we find wonderful landscape back-grounds in some of the prints of *The Apocalypse*, *The Life of the Virgin*, and the various versions of *the Passion*, as well as in the lower part of *The Adoration of the Trinity*, and in many others.

And just as he introduced into his picture scenes which he had drawn from nature, so we find among the crowds depicted, also the portraits of many of Dürer's contemporaries, and in several instances he even included himself.

Portraiture was a very important part of Dürer's artistic work. In his own words "the art of painting was to be employed in the service of the Church, and to preserve a man's features for posterity". Every conceivable technique is to be found among his portraits — water colours and oil, charcoal and chalk, pen drawings, woodcuts, etchings and engravings, and a variety of mixed techniques. He produced portraits of himself, and he painted people from all walks of life, celebrities as well as men of low social rank, sometimes in very quick succession, especially at the time of his stay in Venice and in Antwerp.

Among the self-portraits dating from the various stages of his life, two stand in the foreground, one painted in 1498, showing

him in most luxurious attire, the other one executed in the year 1500 (?), a picture with a striking resemblance to the traditional features of Christ.

When looking at some of the numerous portraits Dürer made of his contemporaries we are impressed above all by the mastery with which he conveyed in each picture the character of his model. Dürer attempted not only to portray a person's features with greatest similitude and technical perfection, he penetrated to the very depths of the soul of the person portrayed. May it suffice to refer to such outstanding achievements in portraiture as his Hieronymus Holzschuher, Jacob Muffel, Hans Imhof (?), Philipp Melanchthon, Erasmus of Rotterdam, The Old Man of Antwerp, Frederic the Wise, and Emperor Maximilian.

We are also grateful to Dürer for having acquainted us with the features of his wife and parents. Of his father we possess two pictures, the one painted in 1490 was his earliest attempt at portraiture (not counting the self-portrait he had made as a child). The picture of his mother was executed a few weeks before her end. This emaciated, furrowed face clearly bears the mark of death upon it.

The great number of portraits which Dürer painted with ever-increasing maturity enabled him finally to take up that monumental master-piece of portraiture *The Four Apostles*, that work which was for all time to give expression to his belief. Gigantic in its conception, and yet executed with greatest simplicity *The Four Apostles* is a revelation of Dürer's untiring efforts. An incredible spiritual power emanates from these two panels showing the four apostles who have come to preach the Word of God, a power that makes us sense the strength of the master's own conviction. When Dürer was working on this grandiose picture he knew that his days were numbered, and it is significant that he chose to conclude his life work with a religious confession.

In the preceding years he had received several important commissions from the Emperor. One of these works was the decoration of the Emperor's prayer book. With inexhaustible inventiveness and exquisite charm Dürer adorned the margins of the forty-five pages of this book, filling them with all kinds of pen-drawings. We see saints and angels, knights and allegorical figures, real and

fictitious animals, flowers and ornaments, some following closely in line with the text, others deviating from it, at times even in a humorous way, — all composed in greatest harmony and with almost incredible sureness of line. Here, as in other works of decorative art which Dürer produced with so much devotion, we can trace the influence and effect of those early days when his father apprenticed him to his workshop, hoping that the boy would follow him in the goldsmith's trade.

Equal wealth of imagination is revealed in the tremendous wood-cut *The Triumphal Arch* which Dürer designed, and on which he was working for three years. Ninety-two blocks, together almost ten feet square, make up this unique picture which the Emperor had ordered in self-glorification.

In another gigantic work, commissioned by the Emperor, *The Triumphal Procession* also other artists had a share.

In accordance with Dürer's indefatigable industry his output was enormous. A list of his works was introduced in Flechsig's book, registering no less than 1312 items, and, whether it was one of his great paintings or just a little sketch that he produced, one can see that he must have put his whole heart into it.

Never satisfied with his accomplishments he was unceasingly aspiring to greater perfection. An unquenchable thirst for knowledge accompanied him throughout his life. There was the great question: What was the nature of beauty? Dürer found the answer in the beauty of Nature, for, as he said: "Art lies hidden in Nature, and he who can pluck it out from there has made it his own. No man should aspire to do anything better than God has done it, for man's power is pure nothingness compared with the creative activity of God."

Thus we find Dürer constantly examining the laws of form as revealed in the greatest of all teachers — Nature herself. How deep was his attachment to her can be sensed in his delightful pictures of flowers and little animals. His *Bunch of Violets*, *The Piece of Turf*, *Columbine*, *The Young Hare*, or the *Squirrels*, and the countless flowers, buds, and animals he introduced in his pictures, all bear witness to Dürer's reverence for Nature.

His profound regard for the minutest detail is shown in all his creations. The marvellous way in which he depicts with so much exactitude the texture of material in his portraits or the light in a man's hair or beard evokes our amazement and admiration.

And just as thorough as Dürer was in his art so he was also in his own development. His alert mind was open to all the burning questions of the day, and with his intensive study of books, his journeys, the contacts he had made with learned and distinguished people, the books he wrote himself, he ranked among the most accomplished people of his day. Dürer's writings did not only deal with matters pertaining to painting as e.g. *The Art of Measurement* and the *Food for Young Painters*, he also wrote on town planning and fortifications, and even on gymnastics and music.

Dürer's greatness as an artist was deservedly recognized during his life time. Wherever he went on his journeys he was showered with honours. The greatest of his fellow-artists exchanged pictures with him, and if he enriched his own art by the study of theirs, it is equally true that he exerted his influence even on such masters as Raphael and Michelangelo.

Among painters he was Germany's greatest, in the realm of wood-cut and copperplate engraving he had no equal.

Paul FREED,

Professor in the Faculty of Arts.

Transcendance et immanence dans la doctrine de la grâce

Traiter de la grâce équivaut à rechercher l'essence de l'homme nouveau, celui qui est rené de Dieu. C'est, en d'autres termes, tenter une psychologie du chrétien ¹.

Dans cet article nous circonscrivons le problème, n'abordant que la question de l'accord entre la nature et la surnature. La question est à l'ordre du jour. Les intellectuels catholiques dans leur dernière session, qui s'est tenue à Paris du 7 au 14 mai 1950, avaient choisi comme thème de travail: « l'humanisme et la grâce » ou « immanence et transcendance ». Dans son discours de clôture, M^{sr} Feltin, archevêque de Paris, déclarait: « Ce problème n'est nullement platonique. Depuis trente ans, écrivains et théologiens catholiques ont remarquablement posé et situé le problème. J'apporte ici mon témoignage d'archevêque pour affirmer que le rapport de l'humanisme et de la grâce se pose formellement à l'épiscopat. Il n'y a pas à l'éluder, il s'impose au plan pastoral. Il n'est pas un acte religieux de la vie quotidienne qui ne rappelle cette relation. Je m'en convaincs chaque jour davantage en parcourant la volumineuse littérature des revues et périodiques . . . Partout le couple nature et grâce se retrouve; mais les solutions qu'on propose au problème de leurs rapports varient parfois diamétralement ². »

On voit qu'il ne s'agit pas d'un problème d'école, mais d'un problème de vie. Le problème, à vrai dire, n'est pas nouveau. Chaque génération théologique l'a repris à ses propres frais. Il avait déjà intensément préoccupé les grands commentateurs de saint Thomas, qui

¹ Le mot psychologie est à prendre au sens large. La transformation du vieil homme en homme nouveau, la renaissance spirituelle échappe aux prises de la conscience; elles demeurent imperméables à notre intuition intellectuelle; aucune activité psychologique ne peut déceler leur présence, tout se passe derrière le rideau. Extérieurement rien n'est changé; mais au fond toutes choses deviennent autres. Le chrétien, comme tel, n'est pas un être naturel, mais un mystère vivant, objet de foi et non de constatation.

² *Compte rendu de la Semaine des Intellectuels catholiques*, 1950, p. 209.

ne sont jamais parvenus à un accord total sur ce sujet épineux³. Au temps du jansénisme, qui prétendait qu'en dehors de la grâce tout était péché, nous assistons à de véritables tournois où des groupes de théologiens s'affrontent vigoureusement. La crise moderniste oblige de nouveau les théologiens à descendre dans la lice pour défendre la transcendance de l'ordre surnaturel.

Après la condamnation, le conflit paraît s'assoupir. Il se réveille vers 1924; on pourrait dire que c'est le P. de Broglie, s.j., qui mit le feu aux poudres par une série d'articles publiés dans différentes revues⁴. À la suite de ces publications, des travaux historiques, philosophiques, théologiques ont surgi de toutes parts. On a soumis à un nouvel examen des textes délaissés. On a montré notamment le sens qu'il convient d'attribuer à divers passages de saint Thomas, où il traite du désir naturel de voir Dieu⁵.

La question est loin d'être classée, puisque l'encyclique *Humani generis* énumère, parmi les « nouveautés funestes », la tendance à nier la gratuité de l'ordre surnaturel. Grâce aux derniers ouvrages de M. Blondel: *La Philosophie et l'Esprit chrétien*, et *Exigences philosophiques du Christianisme*, le problème de l'insertion de la grâce sur la nature a attiré l'attention des plus grands esprits de notre époque. Malheureusement dans les sphères pensantes, la doctrine catholique s'est heurtée à bien des incompréhensions.

³ Voir CAJETAN, *Commentarium in Primam Partem*, q. 12, art. 1; JEAN DE SAINT-THOMAS, *Cursus theol.*, I, q. 12, disp. 12, art. 3, n^{os} 13-20; SYLVESTRE DE FERRARE, *Contra Gentes*, lib. III, cap. 50; SALMANTICENSES, *Cursus theol.*, I, q. 12, tract. 2, disp. 1, dub. 5, n^o 81.

⁴ DE BROGLIE, dans *Revue de Philosophie*, juillet-août 1924, p. 441-444; *De la place du surnaturel dans la philosophie de saint Thomas*, dans *Recherches de Science religieuse*, 1924, p. 193-247; *De la place . . . : précisions théologiques*, dans *Recherches de Science religieuse*, 1924, 481-497; *De la place . . . : Lettre à M. l'abbé Blanche*, dans *Recherches de Science religieuse*, 1925, p. 5-54; *Autour de la notion thomiste de béatitude*, dans *Archives de Philosophie*, vol. III, cahier III, 1925, p. 55-96.

⁵ Voici la liste de quelques études consacrées à ce débat brûlant: BLANCHE, dans *Revue de Philosophie*, juillet-août 1924, p. 444-450; GARDEIL, *Le désir naturel de voir Dieu* dans *Revue thomiste*, sept.-oct. 1926; GARRIGOU-LAGRANGE, *L'appétit naturel et la puissance obédientielle*, dans *Revue thomiste*, 1928, p. 474-478; GESTILI, *De natura Deo subjecta in ordine ad supernaturalia*, dans *Divus Thomas*, 1927, p. 57-93; ELTER, *De naturali hominis beatitudine ad mentem scholæ antiquæ*, dans *Gregorianum*, 1928, p. 269-306; CATHREIN, *De naturali hominis beatitudine*, dans *Gregorianum*, 1930, p. 398-409; DOM LAPORTA, *Les notions d'appétit naturel et de puissance obédientielle chez saint Thomas d'Aquin*, dans *Ephemerides theologicæ Lovanienses*, 1928, p. 255-277; CHARLIER, *Puissance passive et désir naturel selon saint Thomas*, dans *Ephemerides theologicæ Lovanienses*, 1930; DUMONT, *L'appétit inné de la béatitude surnaturelle chez les auteurs scolastiques*, dans *Ephemerides theologicæ Lovanienses*, 1931 et 1932.

Comment admettre la cohabitation d'une nature raisonnable, complète, achevée en elle-même et d'une réalité surnaturelle qui, par son intrusion, semble écraser, annihiler la nature. Beaucoup se refusent à admettre la possibilité d'un rapport fécond, d'une alliance harmonieuse entre un ordre transcendant et l'ordre des valeurs humaines. Ils s'irritent en face d'une vie surnaturelle, qui nous est présentée comme une effusion de bonté plus que maternelle, une libéralité toute gratuite dérivant d'une condescendance infinie; alors qu'en réalité elle est pour nous un don terriblement pesant, un cadeau positivement écrasant, refoulant et comprimant les énergies de l'humaine nature. Bref, au lieu d'être une libération de l'homme, comme le prétend saint Paul, la grâce ne serait qu'un joug humiliant, brutalement imposé du dehors; elle aboutit à un honteux « soumissionisme » et non pas à la glorieuse liberté des enfants de Dieu. Comment ! nous avons une nature parfaitement équipée et nous n'avons pas le droit de lui rester simplement fidèle, en refusant une offre qu'on nous dit gracieuse et qui, en fait, ne peut être acceptée qu'à la condition de renier, de saccager, d'atrophier notre nature humaine.

D'un mot: la vie surnaturelle ne nous apporterait qu'appauvrissement, amoindrissement, mutilation, abdication. Voilà le principal grief de la pensée moderne contre le surnaturel.

Nous avons à y répondre, car l'objection trouve une large audience auprès d'un grand nombre de consciences modernes, séduites par les mots d'ordre flamboyants-neufs, prometteurs, agressifs, des humanismes athées. À cette accusation nous répondons qu'il ne s'agit pas de mutiler, de brimer la nature, mais de la promouvoir, de la hausser à un niveau supérieur, de défier dans toute la mesure possible l'homme lui-même sans le priver d'être pleinement homme.

Sous le spécieux prétexte d'exalter le surnaturel, nous ne voulons nullement supprimer le naturel; avec saint Irénée nous proclamons hautement: *Gloria Dei, vivens homo*. Aussi pour mieux développer la vie divine nous n'avons pas à comprimer l'épanouissement de nos facultés humaines. Tout ce qui porte atteinte à l'homme cause un préjudice au chrétien. La vie surnaturelle domine incommensurablement la vie naturelle, mais elle utilise cette dernière, comme la greffe utilise la sève du sauvageon. Par conséquent la grâce n'entraîne aucunement une absorption asservissante, une confiscation annihilante

de la nature au profit d'une élévation si surhumaine qu'elle apparaîtrait anti-humaine.

Le christianisme loin d'être une religion contre-nature, assure le triomphe de l'homme, il le libère d'un joug qu'il serait impuissant à secouer de lui-même. Il y a donc d'un côté le don de la nature raisonnable, de l'autre un don infiniment supérieur, qui ne permet pas à l'homme de rester au niveau purement humain. Qui ne voit par là que c'est notre être naturel avec toutes ses énergies et qualités qui sert de soubassement à notre élévation. Nous ne nions pas la valeur de notre nature ⁶.

Bref, la grâce favorise le plein développement de l'humain. Aucun homme n'a été plus authentiquement homme que le Christ. Il n'a pas endossé nos défauts, il est vrai; mais nos défauts sont ce qu'il y a de moins humain en nous. Or le rôle de la grâce est de nous conformer au Christ, de nous transformer en copies vivantes de l'indépassable modèle.

Les humanismes athées, aux formes variées, qui ont rêvé de « surhumaniser » l'homme en prenant pour unique tremplin la nature, ont échoué lamentablement; ils n'ont réussi qu'à la déshumaniser: leur grandeur n'était qu'enflure, leur force brutalité. Quand Gide donne comme mot d'ordre à l'humanisme: « Obtiens-toi », quand il proclame avec un sérieux grandiloquent, dénué de tout humour: « C'est à moi-même que je me dois », il oublie une élémentaire vérité métaphysique:

⁶ Sans doute, notre surnaturalisation suppose une mortification: la mort du vieil homme. La nouvelle naissance comporte une épreuve onéreuse, souvent déchirante. Nous devons être écartelés pour livrer passage à la vie divine.

Nous avons à immoler le pécheur, à rompre avec ce qui est concupiscence, à rejeter le sot orgueil diabolique d'être les maîtres absolus qui n'ont à répondre à personne. Un renoncement s'impose, très pénible, cruel parfois, il faut introduire le glaive au plus profond de nous-mêmes pour trancher les fibres intimes tissées par l'égoïsme.

Mais c'est une douleur qui précède un triomphe, une perte qui est le principe d'un gain, un dépouillement qui est le gage d'un éblouissante richesse.

Refoulement provisoire, sacrifice transitoire, abdication apparente, prélude obligatoirement d'une stupéfiante promotion, d'un sublime épanouissement, d'une apothéose finale, comme la Croix était le prélude de la Résurrection et de l'Ascension: *Oportuit hæc pati et ita intrare in gloriam.*

On se dépouille de tout pour acheter la perle précieuse en comparaison de laquelle tout n'est rien; en sorte que dans cette opération commerciale, qui est folie et absurdité pour la raison humaine, nous sommes en réalité des négociants avisés, puisque nous avons gagné Dieu, et avec lui, tout ce que nous avons apparemment abandonné pour lui. On renonce à des biens partiels et secondaires pour acquérir le Bien suprême qui enferme tous les biens. Ainsi ces épreuves purifiantes, qui blessent les susceptibilités du jugement purement charnel, sont pour les âmes lucides et aimantes des nouveaux motifs d'admiration et d'action de grâces.

le vrai moi humain est un moi en Dieu. Pour être moi-même je ne dois pas rester seul. Avec tout ce que je suis, je ne vis que par Dieu; plus il agit puissamment en moi, plus il me pénètre, plus je deviens réel, plus je possède mon véritable moi. Je ne puis parvenir à une solidité, à une consistance interne qu'en adhérant intimement à lui.

On comprend alors le mot du théologien humaniste, Ossuna: « Plus grande est la créature, plus grand son besoin de Dieu. » Saint Jean de la Croix affirme de son côté: « Nous sommes faits si réellement pour Dieu que nous ne sommes pleinement nous-mêmes que par notre union avec lui. » Toutes ces déclarations ne sont qu'un écho de l'étonnante parole de saint Ignace d'Antioche, dans son *Épître aux Romains*: « Laissez-moi recevoir la pure lumière; quand je serai arrivé là, je serai un homme. » Voilà les vraies formules de l'humanisme chrétien.

I. — DÉSIR NATUREL DU SURNATUREL.

Nous venons d'affirmer la doctrine catholique sur les harmonieuses affinités entre la nature et la grâce; il nous reste à la justifier. Et pour cette délicate entreprise, nous prendrons pour guide saint Thomas, le plus sûr de tous les théologiens. Nous pensons qu'un exposé loyal de l'authentique pensée thomiste réussira à dissiper les malentendus et les équivoques; elle éclairera peut-être des esprits plus généreux que clairvoyants, ayant une conscience aiguë de la dignité humaine.

C'est surtout dans la *Prima Secundæ*⁷, où il est traité de la fin ultime de l'homme, que saint Thomas étudie la grâce. Celle-ci y est envisagée comme un principe implanté en nous par Dieu pour nous permettre d'atteindre notre fin surnaturelle. Voici, à vue de pays, les points culminants de la pensée thomiste.

Tout être se trouve orienté vers une fin qu'il peut atteindre grâce aux moyens accordés par la divine Providence. L'homme doué d'esprit,

⁷ Aux questions 109-114 de la I^a-II^{ae}, il faut ajouter celles où il traite de la prédestination (I^a, q. 23-24), des missions divines (I^a, q. 43), de la grâce du premier homme (I^a, q. 95), de la grâce capitale du Christ (III^a, q. 8), de l'effet des sacrements (III^a, q. 24).

Saint Thomas avait exposé la plupart de ses idées sur la grâce dans des ouvrages antérieurs à la *Somme théologique*, dans les *Questions disputées*, spécialement dans: *De Veritate*, q. 14, 27, 28, 29; *De virtutibus*, quest. Unica; *De Caritate*, quest. unica; *Commentarium in Boet. De Trinitate*. La doctrine de la I^a-II^{ae} était déjà longuement développée dans le livre III du *Contra Gentiles* qui, partant du principe de finalité, s'élève progressivement jusqu'à la vision divine.

est ordonné à la connaissance et à l'amour de Dieu. Les chapitres 25 et 26 du livre III du *Contra Gentiles* ont pour but de démontrer « quod finis cujuslibet substantiæ intellectualis, etiam infimæ, est intelligere Deum ». Dans les chapitres 27 à 36, saint Thomas procède par exclusion pour établir que la béatitude ne peut consister que dans la connaissance et l'amour de Dieu.

Même démonstration suivant le même procédé d'exclusion dans les questions 2 et 3 de la *Prima Secundæ*. Partout et toujours revient comme un axiome : notre nature spirituelle faite pour l'être et le bien universel ne peut être rassasiée par une réalité créée et partant limitée. Aussi l'homme est-il besogneux de Dieu. De tout les poids de sa nature spirituelle l'homme aspire à la connaissance de Dieu ; là est sa fin, sa béatitude.

L'admirable chose que l'homme ! Ce n'est qu'un humble roseau, mais c'est un roseau pensant. Œil de l'univers, ouvert sur l'infini, la contemplation du monde créé ne saurait le combler. Et pourtant sa grandeur même est source de misère. Car abandonné à ses seules possibilités naturelles, l'homme ne peut prétendre qu'à une connaissance très rudimentaire de Dieu. L'essence divine demeure obstinément voilée à notre regard humain ; entrevue, ou plutôt devinée, à travers les êtres créés, elle demeure intouchée en elle-même. Notre esprit ne peut forcer l'imperméable mystère de l'intimité divine, inviolablement protégé par son aveuglante clarté. Il est réduit à l'admirer du dehors, à « s'agiter alentour », comme dit Bossuet.

Cette impuissance à connaître la nature intime de Dieu est le germe d'une radicale insatisfaction, plus ou moins explicitement ressentie. Et notre science du monde ne fait qu'aiguïser le désir d'en voir la cause première.

Cet appétit est naturel en tant qu'il procède de l'usage normal de nos facultés. Saint Thomas tout au long de ses œuvres revient sur ce désir. Il faudrait transcrire en entier le chapitre 50 du livre III du *Contra Gentiles*. Contentons-nous de cette sèche nomenclature des idées qui y sont abondamment développées :

- 1° nous pensons ne rien connaître d'une chose si nous ne connaissons pas son essence ;
- 2° notre appétit de connaître l'essence de la cause devient plus pressant si nous connaissons les effets ;

- 3° les connaissances du *an sit* veut s'achever par celle du *quid sit*;
- 4° rien de fini, à quoi l'on puisse toujours ajouter, ne peut satisfaire l'âme spirituelle;
- 5° plus on est rapproché du but, plus vif est le désir d'y parvenir; plus on sait, plus on veut savoir.

Dans la *Prima Pars*, la question 12 traite à fond de cet appétit naturel de voir Dieu. « *Utrum beatitudo hominis sit in visione divinæ essentiæ* », se demande saint Thomas dans la *Prima Secundæ*, q. 3, art. 8. La réponse est évidemment affirmative. Et voici la preuve: l'homme ne peut posséder la béatitude parfaite qu'une fois son désir comblé; tant qu'il cherche il n'est pas satisfait. Par ailleurs une puissance ne peut trouver son achèvement que dans la plénitude de son objet, et l'objet de l'intelligence c'est l'essence.

L'esprit n'atteindra donc sa perfection que dans la connaissance de l'essence. Par conséquent, l'esprit qui connaît les effets n'aura de cesse qu'il ne connaisse l'essence de la cause.

Pour ne pas être infini, on pourrait tout condenser dans les lignes si pleines du *Compendium theologiæ*, chap. 104: « Voyant un effet nous désirons connaître la cause, et notre désir n'a de paix que nous n'ayons atteint l'essence de la cause. Par suite le désir naturel de savoir ne peut être apaisé en nous avant que nous connaissions la cause première, non d'une façon quelconque, mais dans son essence. Or la cause première c'est tout uniment Dieu. Par conséquent la fin dernière, vers laquelle est orientée la créature intellectuelle, est de voir Dieu dans son essence. »

Nous sommes donc poussés à la possession de Dieu, vrai bien parfait et seul rassasiant, non pas vers la possession incomplète ou voilée, mais aussi plénière que possible, parce que nous pressentons que cette possession du Bien est notre bien à nous. Il n'y a en effet, répète saint Thomas, qu'une béatitude, celle de Dieu même, et c'est après elle que l'homme soupire, même quand il ne sait ni la nommer ni la définir.

Encore une fois: grandeur et misère de l'homme ! Cette aspirations vers l'infini qui fait la dignité de la nature spirituelle, ne risque-t-elle pas de dégénérer en une lancinante nostalgie ? Son véhément désir n'est-il pas un cri à vide, un appel éternellement sans réponse ?

Faudrait-il borner la magnanime bonté de Dieu à permettre l'éveil d'une sublime avidité qui ne serait jamais satisfaite ? Ne pourrait-on pas l'accuser d'avoir condamné une faible créature à de trop hautes ambitions ? N'est-ce pas lui infliger l'incurable supplice de Tantale, puisque son désir foncier ne peut aboutir ?

Ou pour employer l'expression habituelle de saint Thomas, devenue formule traditionnelle en théologie : un désir naturel resterait-il vain ? Ce serait évidemment un grave inconvénient aux yeux de tout esprit conscient de ce qu'est une nature. Tout ce qui est naturel est fait pour atteindre une fin, c'est le principe de base d'une des preuves de l'existence de Dieu. Il y aurait donc scandale pour la raison, si le désir naturel de connaître l'essence de la cause première pouvait être frustré. Aussi du seul fait psychologique de l'appétit naturel de voir Dieu, saint Thomas déduit invariablement, qu'il n'est pas impossible que nous soyons élevés à la contemplation intuitive de l'essence divine. C'est la conclusion du chap. 50 du livre III *Contra Gentiles* : il y revient dans la *Prima Pars*, quest. 12. Et cela se conçoit aisément : la sagesse divine aurait-elle créé une nature travaillée par un tel désir, si elle n'avait résolu dans sa libérale générosité de l'exaucer ?

Mais ne sommes-nous pas allés trop loin ? N'est-ce pas là une tentative de preuve rigoureuse, à la seule lumière de la raison, de l'existence de la vision béatifique ? Ne sommes-nous pas en présence d'une nature aspirant positivement au surnaturel, comme si un germe avait été déposé en elle qui, s'épanouissant spontanément, normalement par le jeu d'un mécanisme tout humain, aboutirait à une véritable exigence de la grâce, à la conquête, à la captation du surnaturel ? Or nous savons que toute théorie, impliquant un postulat, une requête positive de notre nature à l'égard du surnaturel, sape par la base la notion de grâce, qui doit rester essentiellement un libre don de Dieu. Toute la doctrine si ferme de l'Église, opposée aux élucubrations fluctuantes et nébuleuses et l'immanentisme, proclame que le surnaturel est radicalement innaturalisable.

Mais toutes les considérations précédentes sur l'appétit naturel de voir Dieu n'aboutissent-elles pas à naturaliser le surnaturel ? Nullement ! Ce désir naturel est *inefficace* ; et nous avons parfaitement conscience que nous manquons des moyens nécessaires pour le réaliser. Le commentaire du livre de Boèce, *De la Trinité*, se terminait sur cette

déclaration qui affirme avec une égale netteté et l'existence du désir naturel et son inefficacité. « Quoique l'homme ait une inclination naturelle à la fin dernière, il ne peut cependant pas l'obtenir naturellement, mais seulement par la grâce, et ceci à cause de la transcendance de cette fin ⁸. »

Pour la même raison ce désir est conditionnel, c'est-à-dire qu'il est émis sous la réserve de l'octroi par Dieu des moyens surnaturels qui peuvent le rendre efficace. L'argumentation de saint Thomas revient donc à ceci: Puisque aucun désir naturel ne peut être vain, il faut qu'il soit réalisable, si, du moins, Dieu veut bien gracieusement nous en fournir les moyens. D'un mot: Si Dieu nous en fait la grâce, nous aspirons à le voir. Il faut d'abord attendre le bon plaisir de Dieu ⁹, puis son secours; privés de ce secours nous nous débattons dans l'impossible.

Jusqu'ici c'est la seule raison qui a parlé; elle parvient à établir que la vision de la divine essence ne répugne pas à priori. La Révélation nous apprend comment de fait Dieu a résolu le problème, comment il est venu au secours de notre incurable indigence. La vision convoitée, mais inaccessible par le seul déploiement de nos énergies naturelles devient possible par la grâce. Pour combler l'incommensurable abîme qui sépare l'être qui est tout être, de l'être qui n'a rien de soi et par soi, qui n'a qu'un être emprunté, Dieu a inventé un prodige inouï; il nous a élevés à la participation de la nature divine: *divinæ naturæ consortes*. Par une mystérieuse métamorphose, il fait d'une créature, sans doute intelligente et libre, capable de le connaître, mais comme du dehors, un être nouveau, son enfant qu'il introduit dans l'intimité de la famille divine, associé à ce qu'il y a de secret, de réservé, à ce qu'il y a de plus incommunicable en apparence dans la divinité. Voilà la bonne nouvelle apportée par la Révélation; elle dépasse tout ce que l'esprit et le cœur humain auraient pu prévoir, rêver, espérer. Ce don déconcerte l'entendement.

Cependant nous comprenons d'ores et déjà que ce don n'est nullement un bienfait pesant, un cadeau indiscret, puisqu'il y a au

⁸ *Comm. in lib. Boet. De Trinitate*, q. 4, art. 4, ad 5.

⁹ C'est du reste le premier sens du mot grâce; celle-ci est avant tout le geste spontané et bienveillant de Dieu se penchant vers l'homme. C'est l'attitude de condescendance du Dieu transcendant; pour que l'homme puisse monter, Dieu doit d'abord descendre jusqu'à lui.

fond de nous-mêmes une secrète impulsion, une aspiration réelle, quoique inefficace, vers cette élévation. Entre la nature et la surnature existe une intime correspondance, une affinité harmonieuse. Le surnaturel convient à cette nature. Cette convenance est impliquée dans l'appétit naturel de voir Dieu, qui tient une place si prépondérante dans le système thomiste. Étant donné ce désir, il résulte que la vision divine et les moyens indispensables pour y accéder sont quelque chose de souhaitable, destinés à répondre au vœu de la nature. Cette dernière est toute disposée à recevoir avec empressement ce don de surcroît.

Le désir de connaître et de posséder Dieu apparaît comme une pierre d'attente pour la vocation surnaturelle. Mais encore une fois, il s'agit d'un vœu tout conditionnel, d'un simple optatif. Saint Thomas se refuse énergiquement à admettre un désir absolu qui serait une exigence positive, une orientation décisive; cela équivaldrait, en effet, à supprimer le caractère transcendant de la vision béatifique et de la grâce qui en est le germe ¹⁰.

Sans doute l'intelligence et la volonté tendent vers la vision de Dieu; mais laissé à lui-même, l'homme ne peut devenir un voyant de Dieu. Si la vision divine est accordée, ce ne peut être que par l'effet d'une miséricordieuse bienveillance: *Attraxi te miserans*. La gloire et la grâce se situent donc dans une sphère transcendante, ce sont des réalités strictement surnaturelles surpassant les capacités de réalisation, ainsi que les exigences et les mérites de notre nature.

Est naturel, en effet, à un être avec sa nature même, ce qui est dû à celle-ci, compte tenu de la sagesse, de la bonté et de la justice de Dieu. Les créatures reçoivent avec leur nature ce qui est requis pour

¹⁰ Tout ce que nous disons du caractère surnaturel et transcendant de la vision de Dieu vaut également pour la grâce qui est semence de vie éternelle. « *Gratia et gloria ad idem genus referuntur, quia gratia nihil est aliud quam quædam inchoatio gloriæ in nobis* » (II^a-II^æ, q. 24, art. 3, ad 2). De la grâce à la gloire il y a développement continu. C'est la croissance, la maturation d'un même germe; c'est le même mouvement qui se déroule, le même fleuve qui suit son cours: *fons aquæ salientis in vitam æternam*.

Il y a simplement différence de mesure, mais non pas d'essence entre les humbles commencements de la phase initiale, terrestre et la glorieuse apothéose de la phase céleste. Saint Jean englobe les deux phases sous une seule dénomination: la vie éternelle. En effet, cette vie que le Christ accorde ici-bas à ceux qui se donnent à lui, est déjà la vie éternelle, l'éternité dans le temps. Ceux qui sont unis au Christ ne peuvent plus mourir (Jean 8, 51); la mort n'aura sur eux aucune prise car la mort selon la chair ne fera que révéler ce qu'ils sont: d'authentiques fils du Père éternel (I Jean 3, 1-2).

exister et agir dans un certain ordre: une fin proportionnée et des moyens pour y parvenir. Pour un être spirituel comme l'homme, il lui est encore naturel de recevoir une récompense finale ou une sanction en accord avec ses actes libres. En résumé, il sera naturel à l'homme d'avoir non seulement sa nature humaine, mais encore tout ce qui est inclus dans les exigences de son être et dans les mérites de son action. Évidemment il ne s'agit pas ici d'exigence de l'homme envers Dieu ou d'une dette du Créateur envers ses créatures, il s'agit de ce que Dieu se doit à lui-même, d'une obligation pour lui de ne pas déroger, dans la création et le gouvernement du monde, aux lois indéclinables de sa sagesse, de sa bonté, de sa justice; Dieu ne peut se comporter qu'en Dieu.

Ainsi dans un ordre de pure nature, l'homme aurait eu une fin en harmonie avec ses possibilités naturelles: cette fin ne pouvait être que Dieu, possédé non dans l'intuition face à face, mais dans le miroir des créatures.

Il y a donc deux fins, deux béatitudes possibles, l'une naturelle, l'autre surnaturelle. Mais il n'y a qu'une béatitude vraiment parfaite, c'est la vision de Dieu: « *Dupliciter homo potest esse perfectus: uno modo secundum capacitatem suæ naturæ; alio modo secundum supernaturalem perfectionem, et sic dicitur homo perfectus esse simpliciter; primo autem modo secundum quid* ¹¹. »

La doctrine thomiste, comme on le voit, pose en pleine lumière l'absolue transcendance de la grâce. Du fait que nous désirions la vision divine, du fait que seule elle soit notre fin dernière et totalement assouvissante, s'ensuit-il que Dieu soit tenu de nous y destiner? Saint Thomas ne s'est jamais posé la question, sous cette forme précise adoptée par les théologiens depuis la condamnation de Baïus et des modernistes. Mais toute son œuvre oppose un « non » catégorique à la question ainsi posée.

Nous venons de dire que le Docteur Angélique admet le concept de béatitude naturelle. Or une fin naturelle n'a plus de sens, si l'on tient que Dieu se doit de nous destiner à une fin surnaturelle. Et certes aucune des démonstrations de saint Thomas ne tend à établir que

¹¹ *Quæst. Disp. De Virtutibus*, q. un., art. 10, ad. 1. — Voir *Summ. théol.*, I-II^o, q. 3, art. 2, ad. 1; q. 3, art. 5; q. 4, art. 5 et 7.

nous sommes, en fait, ordonnés à la vision béatifique, il conclut simplement qu'il n'est pas impossible que nous y soyons élevés par grâce. Dieu n'est pas obligé d'accorder à la nature tous les perfectionnements possibles; c'est par pure libéralité qu'il nous fait participer à sa propre vie.

L'appétit naturel de voir Dieu n'est donc pas un désir absolu et parfait, saint Thomas le déclare sans ambages: «*Ad appetendam beatitudinem Perfecto appetitu . . . homo ex propriis viribus non est sufficiens, sed habet ex numero divinæ gratiæ*¹². »

Par suite, l'inassouvissement de ce désir est compatible avec un réel bonheur, comme le montre le saint docteur en traitant du problème des enfants morts sans baptême. Il se demande s'ils peuvent être heureux: «*Utrum pueri non baptizati sentiunt in anima afflictionem spiritualem*¹³. » Dans sa réponse il déclare « qu'on ne peut souffrir que d'une véritable privation; or, il n'y a pas privation si l'on manque d'une perfection à laquelle on n'est d'aucune façon proportionné, à condition, bien entendu, que l'on juge des choses selon la droite raison. Le sage ne s'afflige pas de ne pas voler comme l'oiseau; il ne souffrira que si lui fait défaut une perfection qu'il puisse conquérir. Or les enfants, morts sans baptême, n'ont jamais eu une proportion à la fin surnaturelle, car, d'une part, cette fin n'était pas due à la nature dont elle dépasse les capacités, et d'autre part ils n'ont pu accomplir aucun des actes qui leur auraient permis de la mériter. Par conséquent, ils ne souffriront pas de l'absence de la vision béatifique; bien mieux ils se réjouiront de leur perfection naturelle. »

Dans les limbes éclatent, non des reproches ou des plaintes amères, pas même de regrets, mais des chants de louanges, de reconnaissance et d'amour: «*Misericordias Domini, in æternum cantabo.* » Ces enfants sont heureux, bien qu'ils ne soient pas admis à la contemplation «*facie ad faciem* ».

Tout ceci nous fait toucher une fois de plus que le désir de la vision divine est essentiellement inefficace et conditionnel. Si l'homme y parvient, c'est uniquement *per gratiam*. Donc, pour saint Thomas, l'appétit de voir et de posséder Dieu ne saurait s'achever naturellement, et la raison elle-même ne peut que reconnaître ses propres limites,

¹² *In IV Sent.*, disp. 4, q. 1, art. 3, sol. 3, ad. 3.

¹³ *In II Sent.*, disp. 32, q. 2, art. 2.

sans avoir à s'insurger contre un ordre qui laisserait insatisfaite une aspiration naturelle, mais irréalisable en dépit du vœu foncier de la créature intelligente.

La pensée thomiste peut se condenser dans cette proposition d'une force extrême; nous y découvrons, fermement formulée, l'idée centrale d'où s'irradie le fluide mystérieux qui assemble en un tout les affirmations éparses dans les différentes œuvres: « Quoique l'homme ait une inclination naturelle à la fin dernière, il ne peut cependant l'obtenir naturellement, mais seulement par la grâce¹⁴. »

Telle est la formule à laquelle s'arrête le Docteur Angélique: elle affirme résolument la gratuité et la transcendance du surnaturel, elle souligne d'autre part qu'il s'harmonise avec l'inclination foncière, les aspirations intimes, quoique inefficaces, de notre nature spirituelle.

En effet ce désir, étant donnée la manière toute naturelle dont il s'éveille en nous, semble bien ne pouvoir s'expliquer que s'il y a dans notre nature une capacité au surnaturel. L'examen approfondi de cette capacité nous mènera en plein cœur du sujet et nous fournira la réponse aux difficultés recensés ci-dessus. La capacité au surnaturel est appelée par les théologiens: *puissance obédientielle*.

II. — LA PUISSANCE OBÉDIENTIELLE.

Dans l'exploration théologique de la doctrine de la grâce, la notion de puissance obédientielle est une notion-clef. La puissance obédientielle est radicale disponibilité, absolue docilité, totale soumission de la créature à l'action du Créateur, transformant et élevant à son gré l'œuvre de sa puissance.

« Il y a dans l'âme humaine, comme d'ailleurs en n'importe quelle créature, écrit saint Thomas, une double puissance passive: l'une qui se rapporte à l'agent naturel, l'autre qui se réfère à l'agent premier. Ce dernier peut amener toute créature à un acte supérieur, auquel elle ne pouvait prétendre avec l'agent naturel. On a coutume de donner à cette seconde puissance de la créature, le nom de puissance de soumission [puissance obédientielle]¹⁵. »

L'univers créé n'est pas un système hermétiquement clos, bouclé sur lui-même, il est essentiellement ouvert du côté de son Créateur, de

¹⁴ *Comm. in lib. Boet. De Trinitate*, q. 6, art. 4, ad. 4.

¹⁵ *Summ. theol.*, III^a, q. 11, art. 1.

qui il dépend tant dans son être foncier que dans son activité; quand le Maître tout-puissant s'adresse au monde, celui-ci obéit.

La puissance obédientielle n'est rien elle-même, si ce n'est la totale plasticité des êtres créés soumis au pouvoir souverain de Dieu, pure capacité réceptive, pure passivité. Elle n'est pas, comme les puissances positives, orientée vers tel objet, tel acte déterminé, elle n'est elle-même principe d'aucune opération, elle regarde uniquement la toute-puissance de Dieu.

Une relation de dépendance à l'égard du Maître-Créateur ou encore un indéfini de passivité réceptive face à l'infini de l'actualité divine, voilà ce qu'est la puissance obédientielle. Nos facultés s'exercent dans un champ d'activité strictement circonscrit: la puissance obédientielle, elle, n'a d'autres limites que la puissance divine. Or rien ne limite la toute-puissance dirigée par l'infini sagesse, si ce n'est la contradiction. Le problème est donc de déceler s'il n'y a pas contradiction, répugnance à ce que la créature humaine soit élevée à cette paradoxale participation de la nature divine.

Comment expliquer en définitive cette ouverture de l'âme au surnaturel? Où d'une façon plus précise: pourquoi la vision béatifique est-elle possible? Car s'il est prouvé que nous avons une capacité quelconque d'être surélevés à la vision de Dieu, on en déduira que nous avons une capacité à la grâce, qui n'est qu'un acheminement à la vision.

Voir Dieu, ne peut appartenir qu'à une intelligence, nous avons donc à explorer la nature de notre intelligence pour découvrir pourquoi elle possède une puissance obédientielle à la vision divine. Le P. Gardeil, o.p., a traité de ces hautes questions dans des ouvrages magistraux¹⁶. Tout le monde sait que l'éminent théologien est passé maître dans cet art de raisonner, de poursuivre une pensée dans son cheminement avec ses tours et ses détours, pour la conduire avec une pénétration d'analyse très aiguë jusqu'à ses extrêmes conclusions. À notre avis nul autre n'a scruté avec autant de lucide perspicacité le point d'articulation, le joint vital où l'humain s'engrène sur le divin. Essayons

¹⁶ GARDEIL, o.p., *Le Donné révélé et la Théologie*, Gabalda, 1910; et surtout *La Structure de l'Âme et l'Expérience mystique*, Lecoffre, 1927.

de résumer le long morceau de dialectique serrée, en nous efforçant de ne pas dénaturer la pensée si dense de l'auteur.

L'objet de l'intelligence est l'être. Or le concept analogique d'être bifurque sur l'être divin et sur l'être créé. Donc, d'une part, l'essence divine est de l'être, d'autre part l'intelligence est la faculté de l'être.

Par conséquent entre l'essence divine et notre intelligence il n'y a pas hétérogénéité irrémédiable, comme le note saint Thomas: « *Divina substantia non sic est extra facultatem creati intellectus quasi aliquid omnino extraneum ab ipso sicut est sonus a visu vel substantia materialis a sensu; nam substantia divina est primum intelligibile et totius intellectualis cognitionis principium; sed est extra facultatem intellectus creati sicut excedens virtutem ejus*¹⁷. »

En tant que connaissance incarnée notre pensée s'exerce naturellement sur les concepts extraits du sensible, mais en tant que pensée tout court (*intellectus ut intellectus*) elle se réfère, en son amplitude totale, à l'être comme tel¹⁸. Aussi loin que celui-ci s'étend, l'intelligence est en mesure de le poursuivre. Immatérielle, elle a la faculté de se rendre accueillante à toutes choses; elle est douée d'une extensibilité indéfinie adéquate à l'existentiel. Partout où il y a de l'être, nous la concevons capable d'aller le capter¹⁹.

Aussi est-elle, selon la formule si pleine de saint Thomas: *capax dei*, apte à capter Dieu, qui peut, selon son bon plaisir, l'introduire dans le secret de sa vie intime, située, elle aussi, à l'intérieur des frontières de l'être. Par conséquent, il n'apparaît pas, malgré la disproportion abyssale des deux termes en présence, qu'il y ait répugnance du côté de l'âme à la vision divine. Notre intelligence dans sa constitution foncière n'oppose pas d'obstacles irréductibles à une transposition dans la sphère du divin. En principe rien de ce qui est objectivement intelligible ne répugne à un esprit qui a pour objet l'être universel.

¹⁷ *Contra Gentiles*, lib., III, cap. 54.

¹⁸ Rappelons, dans leur aridité scolaire, les notions classiques en cette matière; 1° *objectum commune seu extensivum seu adaequatum intellectus est ens in tota sua latitudine*; 2° *objectum proprium seu immediatum seu specificativum intellectus humani est quidditas rei materialis a conditionibus individuentibus abstracta*.

¹⁹ C'est ce que le R. P. Garrigou-Lagrange nomme: « *Capacitas obedientialis seu elevabilis ad cognitionem realitatis quæ excedit proprium nostri intellectus objectum, non vero objectum ejus adaequatum* » (*De Revelatione*, t. I, p. 376).

Il y a donc en nous une capacité passive à recevoir les perfectionnements qui nous hausseront au niveau de l'essence divine, suprême intelligible, selon le mot du Docteur Angélique. Qu'il plaise maintenant à Dieu, par un effet gratuit de sa bonté, de combler cette pure réceptivité qu'étale l'âme spirituelle devant lui et celle-ci pourra contempler Celui qui est l'être par essence.

Bref, pour nous convaincre que la vision intuitive ne répugne pas à notre raison, saint Thomas nous place simplement devant deux faits: 1° notre intelligence est faite pour l'être dans toute la variété et la plénitude des sens de ce mot; 2° Dieu est l'être même, par conséquent, totalement intelligible. Cela suffit pour rendre compte de notre puissance obédientielle à être élevée à la vision de l'essence divine ²⁰.

La notion de puissance obédientielle est, on le voit, un concept fondamental dans l'explication de la vie surnaturelle en nous. Elle nous livre la donnée la plus cohérente sur ces choses profondes. Nous saisissons comme est respectée l'immanence et la transcendance.

L'immanence est sauvegardée: la puissance obédientielle met notre être en état de réceptivité pure, mais totale et prochaine par rapport au surcroît divin; elle fait de nous un réceptacle largement ouvert aux dons surnaturels; grâce à elle notre âme est comme une pâte qui attend le ferment.

Cette aptitude réceptive est naturelle, bien mieux elle est la nature même, car la puissance obédientielle est ce que les théologiens appellent une propriété transcendente, se confondant avec la nature, sans lui surajouter une modalité ou un prédicament nouveau. C'est cette relation transcendente entre le créé et le créateur, entre le fini et

²⁰ Evidemment, notre intelligence ne pourra recevoir que des perfectionnements ontologiquement réduits aux limites inévitables qui s'imposent à toute faculté finie.

Dieu seul peut comprendre Dieu, c'est là son monopole incommunicable. Quel que soit la dilatabilité de la puissance obédientielle de l'esprit créé, celui-ci ne pourra saisir l'essence divine que d'une manière finie; bien qu'il s'éclaire à la lumière divine, il demeure cependant foncièrement inadéquat à son objet divin. Entendons-nous bien, ce mode fini se tient tout entier du côté du sujet, il n'altère en rien l'objectivité réelle de la connaissance. Que j'atteigne un objet de loin ou de près, c'est toujours le même objet que je perçois.

L'être infini peut s'offrir tel qu'il est à notre contemplation comme à la contemplation de Dieu; mais celle-ci est compréhensive ou adéquate, c'est-à-dire qu'elle épuise toute l'intelligibilité de l'objet. La nôtre demeure radicalement inadéquate. Donc l'âme est élevée par la gloire au niveau de la béatitude divine, sans que le mode infini, strictement réservé à Dieu, soit participé par elle.

l'infini, qui établit une connexion étroite, une affinité harmonieuse entre le naturel et le surnaturel. Ce dernier n'est point un aérolithe, par lequel d'aucuns craignent d'être broyés; il est actualisation d'une potentialité, purement passive, il est vrai, mais très réelle. Il y a en nous une pierre d'attente sur laquelle Dieu peut construire.

Cette immacence, toutefois, ne lèse nullement la transcendance, car l'actualisation s'opère uniquement par la concession toute gratuite de la grâce. Seule, elle hausse la créature intellectuelle, destinée naturellement à contempler le monde et Dieu en lui et par lui, jusqu'à la saisie immédiate de l'essence incréée; elle nous permet de nous asseoir au banquet céleste pour nous repaître d'une nourriture divine.

Donc le fondement dernier de la puissance obédientielle à la vision intuitive et aux opérations surnaturelles qui y conduisent, est à chercher dans la structure de notre intelligence.

Du côté de l'objet aucune limite aux possibilités de la connaissance humaine: « Capax Dei », répète résolument saint Thomas. Non pas toutefois qu'il existe en nous le moindre pouvoir de réalisation, ni l'ombre d'un droit, ou d'une exigence, à la contemplation de celui qui est un Dieu caché; mais par la forme d'universalité de sa connaissance, et donc de son amour, l'homme non seulement est tourné vers l'infini, mais il renferme une puissance radicale à être élevé à la possession surnaturelle de son Dieu.

Tout cela est ramassé dans trois lignes de saint Thomas: « Quod autem homo boni perfecti sit capax, ex hoc apparet quod ejus intellectus potest comprehendere universale et perfectum bonum et ejus voluntas appetere illud ²¹. » Nous ne voulons gâter d'aucun commentaire ce texte décisif. Il existe donc un point d'insertion du surnaturel, qui fait qu'il ne pénètre pas chez nous par effraction comme un intrus; la grâce trouve dans notre nature un support tout préposé, un point d'appui à l'action divine.

III. — LA GRÂCE PERFECTIONNE LA NATURE.

Reste à examiner une difficulté qui, nous l'avons vu, met nombre d'esprits modernes mal à l'aise en face de la doctrine de la grâce. En réalité, nous disent-ils, cette puissance obédientielle n'est qu'un vide

²¹ *Summ. theol.*, I^a-II^a, q. 5, art. 1.

sans fond, et n'est-il pas ridicule de vouloir édifier tout l'ordre surnaturel sur un trou béant ? Une simple non répugnance, un « soumissionisme » total et absolu est-ce là tout ce que notre nature offre au surnaturel ? Quelle est donc notre part d'initiative, d'activité personnelle ? Nous sommes receveurs, spectateurs, mais sommes-nous acteurs ?

Comment peut-on parler de VIE surnaturelle ? Vivre est un verbe actif ; et la vie n'est-elle pas un mouvement jailli des racines de notre être, émergeant des profondeurs de la nature ; *motus ab intrinseco* ? Or la grâce apparaît comme une addition artificielle superposée du dehors. Est-il possible, dans ces conditions, de sauvegarder la vitalité de l'activité surnaturelle ?

La difficulté est à considérer mûrement. Car s'il est un acte qui réclame impérieusement ce cachet vital, c'est avant tout la vision béatifiante. Dans ce suprême rassasiement nous avons à goûter pleinement le bien le plus intime, le plus nôtre, notre propre bonheur.

Si l'acte de saisie, d'étreinte ne venait pas de nous, le bonheur nous posséderait sans que nous le possédions ; la béatitude ne nous rendrait pas heureux. Il n'y a pour des créatures spirituelles, de béatitude vraie que par communion active et personnelle.

D'autre part, les actes qui nous acheminent vers le bonheur doivent nécessairement participer à cette vitalité, car nous avons à *mériter* la joie transcendante du ciel. Il ne serait pas conforme à la grandeur et à la noblesse de l'homme que de prétendre jouir de la récompense sans qu'il s'en soit rendu digne. Dieu, qui nous veut grands, remet entre nos mains notre destinée afin que nous réussissions librement la magnifique aventure de notre salut. Il nous a doté d'une faculté de libre consentement, nous laissant la redoutable latitude de pécher, parce que notre fidélité et notre amour ne pouvaient être méritoires qu'à cette condition et au prix de ce risque.

Le Seigneur nous a, pour ainsi dire, donné nous-mêmes à nous-mêmes, pour que nous ayons l'honneur, le mérite de nous restituer à lui. Ce serait un système religieux bien pauvre, celui où l'homme uniquement passif, serait réduit au rôle de récepteur. À un tel système manquerait l'ardeur de la vie, la dilatante allégresse du don. À aucun prix, par conséquent, l'homme ne doit être expulsé de lui-même par la grâce ; il doit s'appartenir, rester maître chez lui. Le

salut ne serait pas le salut, s'il s'accomplissait en nous sans nous. L'homme doit donc mériter son bonheur. Or quoi de plus personnel que le mérite et qui doive davantage sortir de nous ?

Mais alors, encore une fois, comment expliquer la vitalité de nos actes surnaturels ? Nous sommes ici au nœud de la difficulté. Et certes il n'est pas aisé de comprendre comment ce qui est plus haut, plus puissant n'absorbe pas ce qui est plus humble, plus débile, lorsqu'il l'envahit de part en part. Il paraît difficile d'admettre que, malgré l'union parfaite entre deux êtres absolument incommensurables, l'infini ne supprime pas le fini et que le fini ait quelque chose à donner, alors que tout ce qu'il possède est emprunté.

Nos paroles ont-elles encore un sens ou relèvent-elles de la pure phonétique quand nous disons que nous sommes capables de réaliser une destinée surnaturelle qui, tout en dépendant de dons gratuitement reçus, reste encore notre œuvre propre. Bref, il s'agit de tirer au clair la question de savoir si dans l'ordre surnaturel nous conservons encore ce que saint Thomas appelle la *dignitas causalitatis*.

Voici la réponse: pour que la vision divine et les actes méritoires, qui y mènent, restent des opérations vitales, il faut et il suffit que la nature humaine, qui est nature vivante, demeure le principe radical, foncier de ces opérations. Or il en est ainsi.

Ces activités de l'homme nouveau émanent de sa nature, non pas abandonnée à son état congénital, mais surnaturalisée dans son fond vivant, comme refondue par la gloire et par la grâce jusque dans sa vitalité. Ces dons ne sont pas de simples secours pour renforcer du dehors l'exercice de nos facultés, comme on vient en aide à un convalescent ou qu'on fertilise un arbre en l'arrosant.

La grâce est réellement implantée en nous; elle est réalité habitante et transformante, révolutionnant de fond en comble notre vie naturelle; et c'est comme vie divinisée « sub ratione vitæ elevatæ », dit Jean de Saint-Thomas, que la nature humaine sera principe de ces actes d'intelligence et d'amour qui débouchent sur la vie intime de Dieu.

Le surnaturel ne reste donc pas tout extrinsèque, à fleur de peau, comme un élément adventice, juxtaposé à l'ordre naturel; il nous pénètre entièrement et son influence se répercute dans toutes nos

facultés auxquelles il inocule une activité nouvelle. Ainsi la vie divine n'est pas substituée à la vie humaine qu'elle évincerait, ni plaquée sur cette vie, qui resterait purement et simplement à son niveau inférieur, mais elle la vivifie, elle la surélève.

Toutes nos ressources naturelles peuvent être surnaturalisées, aussi nous n'avons pas à y renoncer pour vivre en chrétiens, mais à les enrichir d'une valeur supérieure. L'infusion de la grâce aboutit donc à une transfiguration intérieure, à une transformation par le dedans, à une sublimation vitale et vitalisante, qui emploie nos facultés, les dilate sans les détruire, les perfectionne sans les supprimer. L'homme est accompli et non aboli, lors de son introduction dans la sphère transcendante de la vie divine. Ainsi une nature humaine, transformée par la grâce, ne cesse pas d'être une nature humaine, mais, pourrait-on dire, elle le devient davantage.

« Les choses, enseignent les théologiens, existent dans les choses supérieures d'une manière plus noble qu'en elles-mêmes. » La vie naturelle n'est pas expulsée : *vita mutatur, non tollitur*. Ici encore s'applique la parole du Sauveur : « Non veni solvere, sed adimplere. » Bref, la grâce n'est pas une anti-nature. Par conséquent nature et surnature, loin de s'entre-gêner, s'unissent et se complètent harmonieusement sans se confondre.

Entre les deux ordres règne une connexion, une interférence étroite; pas de cloisons étanches, pas de vies se développant côte à côte et s'ignorant mutuellement, mais communion profonde. Dans le chrétien il n'y a pas plusieurs étages; ce n'est pas à partir d'un certain niveau que notre vie est transformée, elle est tout entière renouvelée et surélevée. C'est surtout dans son incomparable traité des vertus que saint Thomas fait ressortir le merveilleux enracinement du surnaturel dans le naturel.

Les vertus naturelles sont sublimées et produisent des actes à la fois humains et divins. Le naturel, loin d'être congédié, est respecté, utilisé. Par conséquent, notre participation à la nature divine, notre déification, comme dit saint Thomas à la suite des Pères, tend non pas à nous annihiler, mais à reculer nos limites; sans rien abdiquer de notre être humain, nous pouvons mener une vie plus qu'humaine. Par elle l'homme dépasse l'homme.

La puissance obédientielle, disait-on dédaigneusement, n'est qu'un vide; nous pouvons répondre que ce vide devient la plénitude suprême, parce que ce vide sert à la grâce, qui nous élève au-dessus de nous-mêmes.

À présent, pour rendre compte de l'intime compénétration des deux vies, nous allons, au risque de passer pour un ressasseur de lieux communs recourir à la comparaison classique de la greffe.

Cette métaphore toute simple réussira, peut-être mieux que des subtiles analyses, à éclairer la prodigieuse alliance de la nature et de la surnature en une commune et féconde vitalité.

Qui ne connaît la stupéfiante puissance de la greffe²² ? Il suffit de quelques cellules vivantes entées sur une tige pour qu'un coup d'état biologique s'accomplisse. Le sauvageon, qui ne portait que des fruits d'une âcreté insupportable, après avoir été enrichi de la sève du greffon, produit des fruits savoureux. D'où procède la qualité supérieure de ces fruits ? Est-ce de la sève primitive de l'arbre ? Est-ce de la sève du bourgeon ? Elle provient, dans un jaillissement indivisiblement un, de l'arbre greffé comme tel — feuilles, fleurs, fruits, tout cela sort du sauvageon, — mais modifié par la greffe, et tout cela sort du greffon, mais vivant de la vie de l'arbre. C'est l'unité dans la dualité.

Ce n'est qu'une image, et comme toute comparaison elle réclame notre indulgence; car dans le cas de la grâce, il s'agit de l'union de deux vies infiniment distantes. Cependant cette métaphore, tout imparfaite qu'elle soit, illustre ce que nous voulons dire quand nous parlons d'insertion en nous d'un germe surnaturel; nous avons à fournir la sève du sauvageon que nous sommes, à ce greffon divin.

Et la greffe est très profonde, elle atteint la racine même de notre vie personnelle, la suture est extrêmement intime, puisqu'il en résulte une paradoxale symbiose; les deux énergies sont intérieures l'une à l'autre.

²² Les Pères ont fréquemment exploité cette comparaison pour décrire la merveilleuse métamorphose opérée en nous par la grâce: « De même, écrit saint Irénée, que l'olivier sauvage, après la greffe ne perd pas la substance de bois, mais produit des fruits nouveaux et reçoit un nom nouveau, ainsi l'homme qui reçoit en lui l'Esprit de Dieu. Il n'a pas perdu pour autant la substance de chair, mais il produit des fruits tout nouveaux et reçoit un autre nom. On l'appelle l'homme spirituel, pour signifier cette transformation de lui-même » (*Advers. Hæres.*, V, 10: PG, vol. 11, Col. 1148).

Cette stupéfiante symbiose est décrite par saint Bernard, dans une formule merveilleuse de précision, tirée du *Tractatus de Gratia et Libero Arbitrio*: « Non partim gratia, partim liberum arbitrium, sed totum singula opere individuo peragunt, ut mixtim, non singillatim, simul, non vicissim, per singulos profectus operentur. Totum quidem hoc et totum illa, sed est totum ex illo, sic totum ex illa. »

L'action, œuvre commune, procède tout entière et de la nature et de la grâce, chacun des deux acteurs est, en un sens, auteur de tout l'acte. Aucune dichotomie, aucun extrinsécisme, mais collaboration convergente, sans risque de promiscuité et de confusion.

La grâce n'est donc pas simplement plaquée sur la nature; nous la recevons vitalement; nous l'assimilons; nous ne la subissons pas comme un corps étranger, encore moins comme une écharde douloureuse; nous collaborons allègrement avec elle.

Comme l'âme est distincte du corps et pourtant l'imbibé de toutes parts, ainsi il existe une compénétration intime entre la nature et la surnature; il y a union sans confusion²³.

Quand nous distinguons essentiellement les deux réalités, nous voulons dire que l'homme abandonné à ses propres forces, non seulement ne peut atteindre le surnaturel, mais pas même l'exiger, ni le désirer efficacement.

Cependant, encore une fois, pour nous faire naître à la vie surnaturelle, Dieu ne doit pas nous faire violence, car cette vie répond à nos aspirations les plus foncières. Même si elle nous était due, la grâce ne s'adapterait pas plus harmoniquement à notre nature.

C'est la réponse péremptoire à toute accusation d'extrinsécisme.

²³ Nous voyons l'opposition irréductible entre le christianisme et le panthéisme. La synthèse panthéiste confond pêle-mêle toute la diversité des êtres; elle aboutit à un grand tout unique et impersonnel, qui résorbe le devenir, le relatif, et rejette par le fait même l'être parfait, absolu. L'unité dégénère en mélange et en confusion. Elle n'est que la caricature de l'union chrétienne, qui sauvegarde la transcendance de Dieu en soi et l'immanence de Dieu en nous. Deux vies inconfusibles, mais intimement scellées l'une à l'autre, selon le vœu ardent du Christ, à la Cène: voilà le surnaturel chrétien. C'est la merveilleuse réussite de l'union sans confusion. Dieu transcendant s'est fait condescendant; il a déposé à l'intérieur de l'homme, ce qui lui était infiniment extérieur, de sorte qu'entre l'homme et Dieu, par-dessus les abîmes, qui les sépareront éternellement, s'établit une intimité qu'aucune intelligence créée n'aurait pu ni prévoir, ni désirer efficacement.

CONCLUSION.

La grâce et la gloire, nous disait-on, sont des « aérolythes » brutalement parachutés du dehors; ce sont des compléments arbitrairement imposés qui demeurent plaqués, juxtaposés à notre nature sans attache intime avec elle. La doctrine thomiste, que nous avons suivie avec une ténacité fervente, fait bonne justice de ce chef d'accusation, dominant tous les autres.

Nous avons vu que le surnaturel, tout gratuit et inexigible qu'il apparaisse, n'est pas une surcharge écrasante, une violente intrusion, une avilissante oppression; il se présente comme le couronnement inespéré, l'achèvement merveilleux de tout l'édifice naturel; c'est une réponse aux aspirations les plus hautes, le terme de tout l'élan foncier de la nature, terme, toutefois, naturellement inaccessible. Ainsi se concilient les deux caractères, qui semblaient, de prime abord, incompatibles: *immanence* et *transcendance*.

Le don surnaturel est pleinement conforme au vœu de notre nature, et cependant aucune exigence ne résulte d'une telle conformité, ce don n'est que pure libéralité.

Est-il possible d'être moins extrinséciste que le docteur commun, lorsqu'il maintient fermement, contre Alexandre de Halès et saint Bonaventure, que la grâce n'est point une création superposée à notre âme. Dans toutes les œuvres de sa maturité, il enseigne invariablement que la grâce n'est pas créée²⁴.

La grâce est modification, transformation de l'âme; elle est vraiment tirée d'un sujet préexistant, par divine actualisation d'une réelle potentialité. Il y a donc concours matériel du sujet, qui fournit à Dieu la matière surnaturalisable. Tel est le sens de la formule classique: la grâce sanctifiante est éduite de la puissance obédientielle de l'âme.

Bien entendu, elle n'est pas naturellement en puissance dans l'âme, en ce sens qu'elle puisse sourdre du sujet par le seul pouvoir de l'activité naturelle. L'âme ne contient pas virtuellement la grâce; ou, comme dit saint Thomas, il n'y a pas de *materia ex qua* pour la grâce²⁵.

²⁴ *Summ. theol.*, I^a-II^æ, q. 110, art. 2; q. 112, art. 1. — *De Veritate*, q. 27, art. 3.

²⁵ Dans *De Verit.*, q. 27, art. 3, col. 3, nous lisons: « Bien que les formes non substantielles n'aient pas une matière *ex qua*, qui fasse partie d'elles-mêmes, elles ont

Cependant pour sa production, Dieu travaille sur notre âme même, qu'il élève à un certain mode divin d'être; « *ut ipsam essentiam animæ in quoddam divinum esse elevet* ». C'est ce que le Docteur Angélique appelle la *materia in qua* de la grâce. La vie surnaturelle émerge donc du fond de la nature, à la suite de l'intervention toute puissante de Dieu; ce n'est pas d'en haut, de loin, mais du dedans que nous sommes surnaturalisés. Quoi d'étonnant si cette vie, jaillie au plus profond de nous, nous pénètre jusqu'aux fibres les plus intimes. Nul, mieux que saint Thomas, n'a mis en évidence comment le surnaturel est bien en nous, sans être issu de nous. Certes il n'est pas de nous, *ex nobis*, mais il est en nous *in nobis*. Toujours transcendance et immanence, extériorité et intériorité.

Aussi accuser le thomisme d'extrinsécisme, comme il est de bon ton de le faire dans certains milieux théologiques, est une fantaisiste contre-vérité, un défi à la saine critique textuelle; c'est, dirait Montaigne, se créer un fantôme pour avoir le plaisir de l'exorciser.

Selon saint Thomas, la grâce est la réalisation suprême, le terme ultime, comblant les aspirations de notre humaine nature, actualisant une potentialité cachée aux racines de l'être spirituel, en tant qu'il est tourné vers l'universel, vers l'infini et partant *capax Dei*.

Mais c'est une réalisation requérant essentiellement une intervention toute gratuite de Dieu, au point que pour cette élévation transformante nous offrons uniquement une pure capacité passive. La transcendance de l'ordre surnaturel demeure donc strictement inviolable.

Cependant, ce don gratuit, il faut que l'homme le fasse sien, car lorsqu'il s'agit d'un esprit, d'une personne, ce qui resterait purement extérieur, ne serait pas vraiment possédé, la simple juxtaposition ne signifie plus rien.

Transcendant dans son origine, le don est immanent dans sa réalisation. L'élévation surnaturelle n'est ni une création *ex nihilo*, ni une réceptivité tout inerte; elle est, comme le nom même d'élévation l'indique, une promotion, une exaltation de nos ressources

cependant une matière *in qua* dont elles dépendent et par la modification de laquelle, elles sont amenées (*educuntur*) à l'existence, en sorte que leur devenir soit précisément la modification de leur sujet. »

vitales. La grâce consiste à unir la vie humaine et la vie divine: *ut vitam habeant et abundantius habeant*.

Telle est la splendide doctrine chrétienne de la grâce, à laquelle saint Thomas a fourni une assiette solide et ferme.

Ici encore le plus sûr des théologiens a opté pour le juste milieu, non pas le juste milieu terre à terre du compromis plus ami de la tranquillité que de la vérité, mais le juste milieu culminant entre deux extrêmes. Avec une souveraine aisance, il s'élève au dessus des positions inverses de l'extrinsécisme et de l'immanentisme.

La surnature n'est pas une superposition arbitraire, sans point d'attache en nous, pas plus qu'elle n'est une exigence fondée sur un droit congénital.

La nature n'est pas un germe de surnature pas plus que la grâce n'est une efflorescence de l'humain; mais elle n'est pas davantage une dénaturation, elle est perfectionnement, dépassement: *non destruit, sed perficit naturam*.

Ces propositions antithétiques, que nous avons répétées, comme une antienne tout au long de ce travail, constituent la moelle de la doctrine thomiste. Saint Thomas, si jaloux de sauvegarder la distinction des deux ordres maintient indéclinablement leur harmonieuse union. Le docteur de l'absolue transcendance est à un degré surprenant le docteur d'une légitime immanence.

Qu'on ne nous dise plus qu'il faut opter entre la transcendance et l'immanence; avec le Docteur Angélique nous choisissons les deux à la fois. Il a su intégrer dans une cohérente synthèse ces deux éléments qui, à première vue, semblaient irrémédiablement antinomiques.

Si, sans aucune témérité comme aussi sans aucune timidité théologique, il a su résoudre le crucial dilemme, s'il a réussi à fondre ces deux thèmes dans une seule et même harmonie, c'est qu'il a pénétré la notion vraie de la transcendance.

Le transcendant est en réalité ce qu'il y a de plus intime en nous. Saint Augustin notait, avec beaucoup de finesse et de profondeur, que pour aller de nous-mêmes à nous-mêmes, de notre moi apparent à notre moi profond, nous avons à passer par Dieu. Dieu, dit de son côté saint Thomas, est plus intime à nous-même que nous-mêmes.

Quoi d'étonnant, dès lors, si la vie de Dieu, participée par la grâce, nous est parfaitement immanente précisément parce qu'elle est absolument transcendante. Elle peut agir du dedans, sans cesser d'être infiniment supérieure et distincte des énergies naturelles qu'elle surélève en les utilisant.

Cette synthèse thomiste, à la fois souple et résistante, plastique et ferme, répond aux préoccupations dominantes de ce que l'on a nommé la conscience moderne, autant qu'aux exigences de la saine théologique. Elle met les intelligences et les cœurs parfaitement à l'aise.

J. SIMON, o.m.i.,
professeur de dogme
à l'abbaye de Solignac.

Chronique universitaire

DEUS SCIENTIARUM DOMINUS, 1931-1951.

Le 24 mai 1931, sa sainteté le pape Pie XI dotait les universités et les instituts catholiques d'une constitution nouvelle qui, en tenant compte des progrès de la science et de l'expérience de certaines universités civiles, allait donner un regain de vitalité scientifique à nos universités catholiques. L'intérêt ne manquerait certes pas d'étudier les répercussions profondes causées par *Deus Scientiarum Dominus* dans les universités catholiques au cours des vingt dernières années. On y verrait, entre autre chose, qu'il s'agit d'une vigoureuse poussée dans le sens de la tradition scientifique séculaire de l'Église plutôt que d'une révolution. L'important article que donnait déjà en 1936, le R. P. Charles Boyer¹, directeur des études à l'Université Grégorienne de Rome, serait aujourd'hui à compléter à la lumière de cette expérience de deux décennies; on pourrait y apprécier le bien fondé des remarques de ce dernier. Pour le moment, du moins, nous laissons à d'autres le soin de faire et ce travail et l'enquête qu'il présuppose. Nous serons plus modeste et, puisqu'il s'agit de la Chronique de notre Université, essayons de voir ce que *Deus Scientiarum* a produit chez-nous.

Le jour de la Pentecôte 1931, on peut le dire, a été une véritable pentecôte pour l'Université d'Ottawa; cette date marque une étape et une étape décisive dans le développement de notre institution. L'enthousiasme et la hardiesse qui présidèrent à la refonte des Statuts, à la réorganisation de nos facultés ecclésiastiques, l'esprit surnaturel et parfois humainement téméraire dont ont fait preuve les autorités de l'époque, rayonnent non seulement sur les facultés directement visées par la constitution apostolique, mais ont donné à l'Université entière un essor que seul le recul du temps permet d'évaluer.

En 1931, l'Université nourrissait de grandes ambitions; en 1951, plusieurs rêves se sont réalisés. Les développements postérieurs à

¹ *Réflexions sur la Constitution « Deus Scientiarum Dominus »*, dans *Gregorianum*, 17 (1936), p. 159-175.

1931 permettent facilement de retracer le chemin parcouru; chaque fondation témoigne d'énormes sacrifices et de confiance en Dieu. Ce fut en 1932 qu'on ouvrit les facultés ecclésiastiques réorganisées, en 1932 encore que s'est fondée l'École de Musique, en 1934 que l'on organisa l'Institut de Philosophie, en 1935 que s'organisèrent le Cours de Sciences et les Cours d'été. En 1936, c'est le tour des Cours par Correspondance, tandis que les Cours de Commerce débutèrent en 1937. Vinrent ensuite l'École de Bibliothécaires, l'École des Sciences politiques et diplomatiques, l'Institut de Psychologie, la réorganisation de l'École des Infirmières, l'École des Sciences appliquées (Génie), l'École de Médecine, l'Institut d'Éducation physique, l'Institut Est et Sud européen, l'Institut interaméricain et l'École des Gradués. Tout cela en vingt ans ! Il faudrait ajouter la fondation du Centre catholique, des Éditions de l'Université, du Centre social, du Centre d'Orientation, de l'Institut catholique canadien du Film, des Catholic Information Services, etc. Peu d'institutions sur le continent américain peuvent présenter un développement aussi rapide et varié.

Ce serait évidemment forcer la note que de prétendre et d'affirmer sans réserve et sans distinction aucunes que *Deus Scientiarum Dominus* est directement responsable de tous les progrès des vingt dernières années. Il reste pourtant vrai que la constitution apostolique, par les succès qu'elle procura aux facultés ecclésiastiques, fit souffler un grand vent d'enthousiasme et de confiance au sein de l'Université de la capitale. Ces facultés furent plus d'une fois l'objet d'une juste et féconde émulation de la part des facultés relevant de la charte civile.

Promulguée en mai 1931, la constitution était déjà appliquée à Ottawa en septembre 1932 dans les Facultés de Théologie et de Philosophie, et en 1933 dans la Faculté de Droit canonique. Les étudiants étaient rares, une dizaine dans chacune des deux Facultés de Théologie et de Philosophie et presque exclusivement des scolastiques oblats. Les débuts étaient modestes, les locaux allaient de pair: les facultés ecclésiastiques étaient logées dans l'édifice des sciences communément appelé alors le « Musée ». L'installation matérielle était pauvre, et cependant on y faisait du travail sérieux. Les étu-

dians se multiplièrent rapidement avec chaque nouveau contingent de septembre.

Pendant que l'on faisait l'expérience pratique des sages mesures dictées par Rome, le R. P. Joseph Rousseau, o.m.i., de la Faculté de Droit canonique travaillait avec ardeur à la refonte des anciens statuts des facultés ecclésiastiques et faisait si bien que le 15 novembre 1934, la Sacrée Congrégation des Séminaires et des Universités donnait aux constitutions de l'Université catholique d'Ottawa leur approbation définitive. L'Université devenait la première sur le continent américain et la quatrième dans l'univers à recevoir la sanction pontificale.

Fortes de l'approbation papale, les facultés pouvaient progresser; elles le firent résolument. L'Institut de Philosophie ouvrit ses portes en 1934 et comptait 17 étudiants durant l'année 1936-1937; il en reçoit présentement plus de cinquante distribués sur les quatre années du cours. Son but est d'offrir à l'élite de notre jeunesse laïque les bienfaits d'une formation sérieuse et philosophique. Près de 300 jeunes gens y ont déjà reçu les diplômes de bachelier, de licencié ou de docteur en philosophie, ainsi que le baccalauréat ou la maîtrise ès arts.

Parallèlement à l'Institut de Philosophie, on ouvrit un séminaire universitaire à l'intention des clercs; la pierre angulaire du nouvel édifice fut bénite le 27 septembre 1936 et le vingt-sept mai suivant avait lieu la bénédiction du Séminaire universitaire Saint-Paul. Huit séminaristes fréquentaient l'institution en 1937, 20 en 1938, 39 en 1940. Les locaux, devenus trop étroits furent agrandis en 1941 et en 1945. Le nombre des étudiants grandit avec les constructions successives: 61 en 1941, 95 en 1943, 111 en 1945. Ils sont présentement 151. Depuis la fondation ils vinrent de 34 diocèses canadiens, de Victoria à Saint-Jean de Terre-Neuve, du vicariat apostolique de Grouard à l'exarchat ukrainien. Au moins 11 diocèses américains furent représentés, ainsi que les diocèses des Cayes, Haïti, de Tacna, Pérou, de Cuernavaca, Mexique et de la Guadeloupe. Quatorze communautés religieuses ont envoyé des sujets, et des prêtres étudiants, aspirants à des grades supérieurs, ont atteint le nombre de 30 en 1950. 157 séminaristes séculiers et 9 religieux furent ordonnés après leurs études régulières au Séminaire, depuis la fondation jusqu'au

mois de juin 1950, tandis que 25 étudiants terminèrent dans d'autres séminaires, les études préparant au sacerdoce. Voilà de bien sèches statistiques, mais qui montrent l'estime dont jouissent nos facultés ecclésiastiques. Dans ce nombre d'étudiants et d'ordonnés, nous ne faisons pas mention des scolastiques Oblats de Marie-Immaculée qui ont toujours fourni un fort contingent. En résumé, quelque 400 étudiants remplacent en 1951 la vingtaine de 1932.

Malgré les agrandissements successifs du Séminaire universitaire on a dû ouvrir une nouvelle résidence, la résidence Saint-Raymond-de-Peñafort, pour les étudiants des deux premières années de la Faculté de Droit canonique et on réclame présentement la construction d'un édifice spécial pour les prêtres étudiants et d'un bâtiment pour loger l'Institut de Philosophie.

Le développement de la gent étudiante a nécessité un plus grand nombre de professeurs. Les quelques docteurs de 1932 ont fait place à plus de 70 professeurs. Il faut ici souligner la très large part des sacrifices consentis par le personnel du Scolasticat Saint-Joseph à l'établissement et au maintien des facultés. Divers membres du clergé séculier et des communautés religieuses, de même qu'un certain nombre de professeurs laïques, ont gracieusement collaboré à l'œuvre. On a même eu recours en maintes occasions à l'aide de savants professeurs invités.

Aux trois facultés primitives, on a ajouté en 1948, l'Institut de Missiologie, rattaché à la Faculté de Théologie et donnant le grade de doctorat en théologie avec spécialisation en missiologie. Par l'intermédiaire de l'École des Gradués, le même Institut octroie la maîtrise ès arts. Pour répondre à un besoin de la part des professeurs de philosophie des diverses maisons d'enseignement, la Faculté de Philosophie inaugurait en juillet 1949 des Cours d'Été conduisant à la licence et au doctorat selon la charte ecclésiastique et à la maîtrise et au doctorat en philosophie selon la charte civile. Ces cours ont reçu un accueil très sympathique tant au Canada qu'aux États-Unis, et les étudiants dépassent présentement la trentaine.

Suivant les sages prescriptions de la constitution qui recommande la création et l'entretien de bibliothèques bien organisées, nos bibliothèques du Séminaire Saint-Paul et du Scolasticat Saint-Joseph n'ont cessé de se développer, et l'équipement intellectuel réuni à Ottawa

passé couramment, aux yeux de connaisseurs, parmi le meilleur de l'Amérique du Nord.

La réorganisation des cours, la spécialisation des professeurs et l'importance donnée aux travaux scientifiques par *Deus Scientiarum Dominus* ont produit des fruits abondants. Un bon nombre de thèses des gradués furent publiées et particulièrement bien reçues par la critique, tandis que les volumes ou articles écrits par les professeurs eux-mêmes depuis septembre 1932 s'élèvent à environ 500².

Voilà, à notre avis, une histoire et un bilan dont on a lieu d'être fier pour l'honneur de l'Église, pour la gloire de l'Université d'Ottawa et du Canada tout entier. L'humble université ecclésiastique de 1932 a déjà apporté une large contribution à l'œuvre commune des grandes universités catholiques de l'univers entier.

Gaston CARRIÈRE, o.m.i.,
secrétaire de la Faculté de Philosophie.

² Gaston CARRIÈRE, o.m.i., *Apôtres de la Plume. Contribution des professeurs oblats des Facultés ecclésiastiques de l'Université d'Ottawa (1932-1951) à la Bibliographie des Oblats de M.-I.*

Bibliographie

Comptes rendus bibliographiques

J. RENIÉ, s.m. — *Les Origines de l'Humanité d'après la Bible. Mythe ou Histoire ?* Paris, Vitte, 1950. 19 cm., 160 p.

PAUL DENIS, o.p. — *Les Origines du Monde et de l'Humanité.* Liège, La Pensée catholique, 1950. 19 cm., 180 p.

CHARLES HAURET. — *Origines (Genèse I-III).* Paris, Gabalda, 1950. 19 cm., 258 p.

Ces trois ouvrages, parus en 1950, traitent du même sujet, et, de plus, on peut dire, dans le jargon philosophique, qu'ils ont le même objet formel *quod et quo*.

Le petit volume du père Renié reproduit une série de conférences populaires et comprend un *Appendice*, que l'auteur ajouta, à la dernière minute, après la parution de l'encyclique *Humani Generis*, où il fait ressortir l'accord de son enseignement avec les directives pontificales, particulièrement en ce qui concerne l'évolutionisme et le polygénisme.

Le père Renié, qui est consultant de la Commission pontificale des Études bibliques et auteur d'un *Manuel d'Écriture sainte* en six volumes, montre que les onze premiers chapitres de la Genèse, bien qu'ils ne répondent pas, de façon rigoureuse, au concept de l'histoire, entendue dans son sens moderne, appartiennent, tout de même, en un sens véritable, au genre historique. Entre l'histoire, en termes d'une précision scientifique et selon les méthodes de la critique, et le pur mythe ou la fable, qui serait une création poétique de l'imagination et qui traduirait sous forme concrète des vérités abstraites, il y a une troisième position mitoyenne, qui serait une forme très spéciale du genre historique, relatant, en langage imagé et figuré et avec force locutions anthropomorphiques, des faits authentiques. Autrement dit, « une fois écartés les voiles des anthropomorphismes et des symboles, il reste dans ce récit un fond historique solide et très sérieux ».

L'auteur confronte le récit génésiaque du paradis et de la chute avec les mythes assyro-babyloniens plus ou moins grossiers et avec les hypothèses non encore prouvées de la science moderne. Après avoir considéré la création de l'homme et la supposition transformiste, dont il envisage les aspects scientifiques, philosophiques et religieux, il réfute les prétendus arguments du polygénisme. Il offre ensuite son interprétation des données révélées sur l'histoire de Caïn, l'antiquité de l'espèce humaine, la longévité des patriarches, le Déluge et la Tour de Babel.

Dans ces premiers chapitres de la Genèse, on trouve l'histoire de la décevante réponse que les hommes ont faite aux avances de Dieu. « Bien loin d'être une série d'histoires assez agréablement narrées pour amuser ou effrayer les enfants, à la manière des Contes des Mille et Une Nuits, ces chapitres nous livrent ce

sens de l'histoire dont parlent tant nos contemporains, en nous faisant prendre plus nettement conscience de la profonde misère de l'homme et en orientant nos regards vers le Sauveur dont le Protévangile annonçait déjà confusément la venue. »

Le livre du père Denis, professeur au collège théologique de La Sarte, en Belgique, est le numéro 670 de la collection « Études religieuses », publiée par *La Pensée catholique*, de Liège, et destinée à faire connaître la solution chrétienne des problèmes religieux et sociaux que pose l'évolution de la vie moderne.

Sous la triple lumière de la science, de la philosophie et de la Révélation, l'auteur étudie l'origine de l'univers, de la vie et de l'âme humaine. Il a consulté les meilleures œuvres et des personnes vraiment compétentes dans chaque domaine, et il ne manque pas de signaler le degré de certitude ou d'hypothèse déterminé par elles.

Dans la première partie, *L'Origine de l'Univers*, il critique la théorie de Arrhenius et indique les conséquences de la loi d'entropie, puis aborde la possibilité théorique d'une durée illimitée de l'univers, et enfin examine la notion de création *ex nihilo*, qui, selon certains exégètes, ne se trouve pas formulée dans la Genèse.

La deuxième partie, intitulée *L'Évolution de l'Univers*, traite de la *Formation de l'univers* selon le système de Laplace et aussi selon plusieurs théories ultérieures, dont celle d'un univers « en expansion », proposée par l'abbé Lemaitre, de Louvain. Il est aussi question de « l'apparition de la vie », due à une intervention supérieure, et que ni Bergson, ni Arrhenius, ni les mécanistes ne peuvent expliquer. Le chapitre trois sur *L'Évolution de la vie* pèse le pour et le contre du transformisme et conclut que l'évolution se réalise uniquement à l'intérieur de certaines espèces. « Il y a dans l'argument essentiel du transformisme un cercle vicieux évident. » Puis, dans un chapitre sur *L'Œuvre des six jours*, l'auteur fait preuve d'une certaine audace, dans son interprétation du témoignage de la Bible, qui, dans cette narration des origines, serait « messagère simplement d'une vérité religieuse ». Il ajoute: « En vouloir tirer davantage serait contraire au premier principe essentiel d'une saine interprétation, le respect de la pensée de l'auteur. »

Vient une troisième partie, sur *L'Origine de l'Humanité*. Dans le premier chapitre intitulé *l'Humanité préhistorique*, l'auteur montre que le type humain est irréductible au type pithécoïde, et que, malgré tous les documents en paléontologie, nous en savons moins aujourd'hui que nous ne le pensions, il y a une quarantaine d'années. *L'Origine de l'âme humaine et la philosophie* est l'objet du deuxième chapitre et rappelle les thèses fondamentales de la psychologie thomiste, les comparant aux idées bergsoniennes. Le chapitre sur *la Création de l'homme dans la Genèse* est complété par la quatrième partie du livre sur *les Débuts de l'Histoire humaine*, où il est question du paradis terrestre, de la formation de la femme, de la chute et de l'expulsion.

Ce simple énoncé des sujets traités dans cet ouvrage abondamment documenté, en montre bien toute l'étendue.

Dans la dernière partie du volume, intitulée *Interprétation générale des Récits de la Bible*, l'auteur rejette trois genres d'interprétation, à savoir de littéralisme historique, le concordisme et le mythisme, et offre, comme vraie solution, la distinction entre le cadre du récit, d'inspiration sémitique, et son contenu doctrinal, objet d'une révélation. « Une double activité est donc requise à l'origine du livre inspiré, celle de Dieu dévoilant aux hommes des vérités religieuses et

dirigeant l'écrivain dans la rédaction de son œuvre, et celle de l'auteur, subordonnée à la première tout en gardant les caractéristiques qui lui sont propres. L'intervention humaine dans la rédaction de la Genèse explique les traits et les procédés de narration, leur naïveté et leur fraîcheur, la manière populaire et métaphorique de dire des choses vraies, certaines conceptions étranges et des imperfections normales dans une œuvre écrite en ce temps-là . . . Écrite ailleurs ou à un autre moment, l'histoire de la création aurait enseigné les mêmes vérités, mais d'une manière totalement différente. »

L'auteur se réfère fréquemment aux écrits du père Lagrange, qui parurent à la fin du siècle dernier, et il nous semble qu'il ne mentionne pas aussi souvent les directives données, en juin 1909, par la Commission Biblique. Toutefois, il cite le passage suivant de la lettre, que le secrétaire de cette Commission adressait, en 1948, au cardinal Suhard: « Les récits des premiers chapitres de la Genèse relatent, en un langage simple et figuré, adapté aux intelligences d'une mentalité moins développée, les vérités fondamentales présupposées à l'économie du salut, en même temps que la description populaire des origines du genre humain et du peuple élu. »

Le titre complet de l'ouvrage de l'abbé Hauret, professeur au grand séminaire de Luçon, se lit ainsi: *Origines de l'Univers et de l'Homme d'après la Bible (Genèse I-III)*. Ce volume reproduit en substance les conférences d'un cours supérieur de religion.

Dans l'*Avant-Propos*, M. le chanoine Coppens, de l'Université de Louvain, écrit: « M. l'abbé Hauret a estimé qu'une mise au point s'imposait de l'interprétation catholique. Certes, il n'est pas question de rompre avec le passé, de nier ou de minimiser la portée dogmatique des premières pages de la Bible, ni, a fortiori, de mettre en doute la valeur des éléments dont le Magistère s'est porté solennellement garant. Il importe simplement de mieux distinguer entre les éléments permanents et transcendants que ces pages contiennent et les données qui ne relèvent pas de la substance du récit mais seulement de leur présentation littéraire ou encore de leur accommodation à la mentalité de l'époque. »

Le premier chapitre intitulé *La Bible cette inconnue!* rappelle la physiologie, l'autorité, les thèmes favoris et les richesses de l'Écriture sainte.

Puis, l'auteur étudie la cosmogonie biblique, dont le cadre, selon lui, est artificiel, symbolique, à visée liturgique et uniquement d'ordre logique, et il insiste sur la neutralité de la Bible quant à l'hypothèse de l'évolution des espèces. En outre, il indique les certitudes et les incertitudes au sujet de la formation du premier corps humain. Quant au récit de la côte d'Adam, notre auteur mentionne que, dans l'écriture sumérienne, ancêtre de l'hébreu, le même signe graphique « ti » a le double sens de « côte » et de « vie », et il rappelle que, selon l'opinion commune, il s'agit, dans ce récit, d'un miracle de la toute-puissance de Dieu, sans le concours des causes secondes. Il fait aussi allusion à l'opinion de quelques théologiens concordistes qui veulent marcher du même pas que les évolutionnistes, ainsi qu'à l'opinion de quelques exégètes, qui étendraient volontiers à ce texte difficile leur explication historico-idéaliste et considéreraient la description biblique comme une parabole historique. À quoi, il ajoute: « Mais quelle est la mystérieuse réalité historique cachée sous la parabole ? »

Pour saisir le sens et la portée du document de 1909 de la Commission Biblique, il reconstitue son contexte historique, et soutient que cette décision n'engageait pas l'infailibilité, tout en disant: « [. . .] mais, aussi longtemps que le décret n'est pas formellement ou équivalement rapporté, il oblige

l'exégète, en conscience, à reconnaître comme sûre l'interprétation préconisée par la Commission, tant que des raisons très graves ne l'ont pas persuadé du contraire, et, même alors, à ne pas vulgariser intempestivement son opinion.»

L'auteur a des pages très intéressantes sur l'Eden, les fleuves paradisiaques, le site du jardin, l'arbre de vie, la science du bien et du mal, le serpent et le premier péché.

Le débat entre le monogénisme et le polygénisme est longuement examiné, et les déclarations des conciles de Trente et du Vatican ainsi que des encycliques *Summi Pontificatus* et *Humani Generis*, qui ont rapport à la question, sont expliquées.

Il distingue entre l'exégèse dite traditionnelle, l'exégèse rationaliste et l'exégèse catholique actuelle, que d'aucuns appellent exégèse spirituelle renouvelée et qui fait le partage entre la réalité historique et son revêtement extérieur. « Du moment que la Commission Biblique évite l'expression « sens littéral propre », c'est qu'elle veut laisser aux exégètes la liberté de recourir aux symboles, pourvu qu'en définitive ils établissent qu'à travers eux l'écrivain sacré voulait évoquer des faits historiques. Il faut évidemment s'attendre à des divergences entre les exégètes quand il s'agira de déterminer dans quelle mesure l'imagerie déferle sur l'histoire. » Au sujet du genre littéraire si original des premiers chapitres de la Genèse, l'auteur se demande dans quelle catégorie classer un récit qui décrit des événements réels à l'aide d'éléments fictifs et symboliques, et, faute de vocable mieux approprié, il suggère que ces narrations seraient une « parabole historique ». Il ne semblait pas d'abord avoir goûté cette expression, mais, rendu ici dans son livre, il essaie de la justifier. « En les qualifiant de *parabole*, nous songeons à l'élément figuratif, à la dramatisation, à la mise en scène artificielle, mais nous accolons l'épithète d'*historique* pour rappeler que ce revêtement fictif recouvre des faits authentiques. Malgré ces explications, l'expression choquera peut-être, car elle rapproche des mots en apparence contradictoires. Mais la violence que nous imposons à la terminologie usuelle traduit la déconcertante originalité de la merveilleuse Histoire. »

Dans la dernière partie du volume, l'auteur donne des conseils pédagogiques aux catéchistes, aux professeurs d'enseignement secondaire, aux prédicateurs et aux directeurs de cercles d'études, et, à titre d'exemples, il propose plusieurs types de leçons, où sont appliquées les règles qu'il suggère pour un enseignement homologue et progressif. On trouvera là des renseignements bibliographiques très précieux.

Ces trois ouvrages, de vulgarisation en même temps que de vaste érudition, d'esprit assez semblable et de lecture absorbante, et qui naturellement sont munis de l'*Imprimatur*, montrent quelle latitude l'Église permet dans l'interprétation des saintes Lettres et dans la poursuite de la vérité. À l'exemple du Divin Maître, qui savait doser et graduer son enseignement selon la réceptivité de ses Apôtres, les auteurs eux-mêmes sont d'avis qu'il faut chez le lecteur de ces livres, « qui ne conviennent qu'à un public déjà préparé à les lire », une certaine formation théologique et maturité de jugement, pour ne pas être parfois surpris sinon scandalisé. De tels travaux, auxquels on devrait joindre l'incomparable ouvrage posthume du père Chainé sur la Genèse, témoignent non seulement d'une recrudescence d'intérêt dans les origines de l'humanité, mais aussi d'une rénovation et d'une revalorisation de l'herméneutique sacrée en ce qui concerne les premières pages de la Bible.

DANIEL-ROPS, abbé F. AMIOT. — *Évangile. Vie et Message du Christ*. Trad. et notes par F. Amiot. Paris, Arthème Fayard, [1949]. 19 cm., 494 p. (Textes pour l'Histoire sacrée, choisis et présentés par Daniel-Rops.)

DANIEL-ROPS, abbé F. AMIOT. — *Gestes et Textes des Apôtres*. Trad. et notes par F. Amiot. Paris, Arthème Fayard, [1950]. 19 cm., 598 p. (Textes pour l'Histoire sacrée, choisis et présentés par Daniel-Rops.)

Peu d'écrivains auront employé plus de talent et de prestige que Daniel-Rops à faire connaître et aimer le Christ et son Église au vingtième siècle. En marge de ses œuvres d'*Histoire religieuse*, notamment: *Le Peuple de la Bible*, *Jésus en Temps*, *L'Église des Apôtres et des Martyrs*, *L'Église des Temps barbares*, et d'autres à suivre, voici que maintenant il s'entoure de spécialistes et présente la nouvelle collection des *Textes pour l'Histoire sacrée*, dont les deux volumes parus à date sont *Évangile, Vie et Message du Christ*, et *Gestes et Textes des Apôtres*. Ces deux volumes sont l'œuvre conjuguée de Daniel-Rops et de M. l'abbé F. Amiot.

De main de maître, Daniel-Rops introduit l'un et l'autre ouvrage. Ce sont les Évangiles, les Actes, les Épîtres et l'Apocalypse. L'authenticité et la transmission du texte sacré, la couleur littéraire et les caractéristiques de chaque écrivain sacré, la reproduction en fin de volume de certains documents puisés dans la littérature profane ou chrétienne pour expliquer ou compléter certains aspects du texte sacré, rien n'a été négligé pour faciliter l'intelligence des textes qu'il nous présente.

La version française est due à la compétence de l'abbé F. Amiot, professeur au Séminaire Saint-Sulpice. Elle est basée sur le texte grec du *Novum Testamentum graece et latine* du P. Merk, s.j. Nouvelle, cette traduction est coulée dans un style alerte qui se lit avec beaucoup d'intérêt, grâce à l'emploi des parenthèses carrées: contenant des mots que l'original grec n'a pas, la parenthèse aide considérablement à clarifier le sens exact du message inspiré. Enfin des notes explicatives au bas des pages font ressortir plus d'un détail que d'autres traductions ne soulignaient pas suffisamment.

Enfin les *Notes et Tables* insérées à la fin de chaque volume apportent au lecteur des compléments historiques et des données biographiques et liturgiques; l'index doctrinal est à noter particulièrement non pas seulement parce qu'il est neuf, mais parce qu'il rendra d'inappréciables services.

Inutile d'ajouter que les lecteurs de *Jésus en son Temps* et de *L'Église des Apôtres et des Martyrs* trouveront ici le complément indispensable à leur étude du Christ et de sa doctrine. Les étudiants de nos grands séminaires y trouveront aussi un instrument de travail très précieux.

Roland OSTIGUY, o.m.i.

* * *

ALBERT SAINT-PIERRE, o.p. — *La Vertu chrétienne de Tempérance dans la Vie religieuse*. Montréal, Les Éditions du Lévrier, 1951, 19 cm., 194 p.

Avec les meilleures intentions du monde, beaucoup d'âmes s'en vont à la dérive, entraînées qu'elles sont par divers courants que leur esprit ne parvient pas à concilier. Car s'il n'y a qu'un seul grand précepte — celui de l'amour de Dieu et du prochain — qui oriente et commande de haut toute la vie spirituelle, celle-ci reste soumise à un ensemble de principes directeurs immédiats, dont s'inspire l'action concrète. Faire le partage de ces principes, en peser la valeur respective, en balancer les conclusions sous la dictée d'une prudence toujours en éveil, voilà une tâche délicate mais essentielle dans l'orientation des âmes.

Tâche qui devient de moins en moins facile à mesure que l'on s'éloigne des hauteurs pour aborder le domaine des problèmes intimement liés à notre sensibilité d'hommes et de chrétiens, comme celui de la vertu de tempérance dans la vie religieuse.

La valeur de ce volume tient justement à cette sagesse théologique qui sait embrasser un problème dans la complexité de son ensemble, au lieu de partir en trombe vers une conclusion tirée d'un seul principe, sans se soucier des autres points de repère que fournissent la raison, la loi naturelle, la loi divine, la théologie. On ne trouvera donc pas dans ce volume une série de recettes immédiatement pratiques, mais on y trouvera beaucoup mieux: un regard en largeur et en profondeur sur la vertu de tempérance au service de la perfection religieuse.

Rodrigue NORMANDIN, o.m.i.

* * *

Towards a Christian Civilization. Athens, The "Damascus" Publications, 1950. 24.5 cm., 270 p.

This "Draft", which invites comments and suggestions, and is issued by the "Christian Union of professional men of Greece", consists in a series of lectures given before the members of that Union by A. N. Tsirintanes, professor at the faculty of Law at the University of Athens. The language or literary presentation of this book was revised by the Editorial Committee of *Unitas*, the bulletin of the Newman Association of Great Britain.

It is a categorical statement of Christian values and of the application of Christian principles to the various manifestations of civilization. It also exposes the evils of the modern rationalist or mechanistic and materialistic civilization, which is completely divorced from Christianity, and which can be found on both sides of the Iron Curtain.

The chapters on "a living, applied, contemporized and guiding Christianity" and on the formation of Christian personality constitute a noble and inspiring program of life. Under the heading of "Values of civilization" and in the light of a philosophy and of social principles quite in harmony with the papal encyclicals, some of which are mentioned, the following topics are treated at length: Religion, science, art, history, technique, labour, property, law, state, and the family.

This deep spiritual message is in sharp contrast to the neo-paganism of so many organizations, such as UNO, UNESCO, etc., which are trying to build a human order in the world, without any acknowledgement of a divine order or any recognition of the significance of Christ for the world.

On reading this book, one realizes clearly how those units of the Orthodox Churches, which have not become tools of the Soviets, have preserved their Christianity unsullied by the blight of modernism, rationalism and secularism, and how much closer they are to the Catholic Church than to the Protestant sects. In fact, there is nothing in the whole book which a Catholic theologian and sociologist would not be proud to have written.

Coming from one of the countries that has most suffered from the war, this manifestation of Christian faith and ethics is all to the credit of a people whose spirit is far from being crushed. It is encouraging to know that the Catholic Church is not alone in its fight against the Communist anti-Christ, and that there are compact groups of the Orthodox, who also rely more on spiritual values than on economic power and military strength.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

H. PESTALOZZI. — *The Education of Man*. New York, Philosophical Library, 1951. 22 cm., xiii-93 p.

This collection of aphorisms, published originally in German, was taken from the vast materials of Pestalozzi's writings. In the Introduction, W. H. Kilpatrick mentions that Pestalozzi occupies an important place in the history of pedagogy, and claims that he anticipated the Modern School. This Pestalozzi did by correlating the school with life situations and by promoting "democracy" in education. It may be also that the pernicious secularism of most modern schools can be traced to Pestalozzi, who was enthusiastic of Rousseau's naturalism and who gave up his Christian profession for a vague Deism.

There is no great depth of thought in these commonplace sayings of one, who had greater qualities of heart than of head, and who, as an educator, was ridiculously inefficient.

Despite the fact that Pestalozzi has been overrated by some pedagogists, many of our modern irreligious teachers might still profitably read this anthology, where belief in God is repeatedly asserted and His Holy Name not tabooed as it is in many classrooms to-day.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

HUBERT DESCHAMPS. — *Les Voyages de Samuel de Champlain*. Paris, Presses Universitaires de France, 1951. 23 cm., 355 p. (Coll. Colonies et Empires).

Monsieur Ch.-André Julien, professeur à la Sorbonne, a entrepris depuis quelques années la publication d'une très importante collection d'ouvrages sur l'histoire coloniale. À eux seuls, les titres des cinq séries qui la divisent donnent une idée de son ampleur: «Études coloniales», «Les Classiques de la Colonisation», «Histoire de la Colonisation et de l'Expansion française», «Géographie de l'Union française», «Art et Littérature». Tous les aspects de l'histoire coloniale s'y trouvent traités par des collaborateurs dont les qualités sont une garantie de compétence en cette matière.

Dans la série des Classiques de la Colonisation, M. Hubert Deschamps vient de publier *Les Voyages de Samuel de Champlain*, avec une importante introduction, un choix de textes et des notes. Pour faire l'histoire de Champlain, les historiens disposent d'un grand nombre de ses écrits; l'ensemble de ses œuvres a été publié et annoté par Laverdière en 1870 à Québec, en six volumes. De 1922 à 1936, la Champlain Society, de Toronto, a fait paraître sous la direction de H. P. Biggar, une édition critique; malheureusement, cet ouvrage remarquable n'a été tiré qu'à 550 exemplaires. Le livre de M. Deschamps rendra donc plus facile l'accès aux textes originaux. L'examen critique de ces textes conduira peut-être à d'autres conclusions que celles de «l'histoire traditionnelle», particulièrement au sujet du voyage aux Indes occidentales, mais la vérité historique y gagnera sûrement.

Patrice CORRIVEAU, o.m.i.

* * *

IVAN MIRCHUK (ed.). — *Ukraine and its People. A Handbook with Maps, Statistical Tables and Diagrams*. Ukrainian Free University Press, Box 14, Munich 62, Germany, 1949. 24 cm., 280 p.

An invaluable compendium of information regarding the Ukrainian land and nation has now been published in English by a Ukrainian University Press in exile. The academic sponsor is the Ukrainian Free University, set up by émigré

Ukrainian scholars and scientists in Prague, Czechoslovakia, after Communism had swallowed up the Ukraine in 1919-20, and transferred to Munich, in the American Zone of Germany, when Soviet tyranny engulfed Czechoslovakia at the close of World War II.

The high standing of the authors of this "Ukrainian encyclopedia in miniature" gives authority to its contents. The general editor is Dr. Ivan Mirchuk, a senior professor of the University, who has not only dealt with the Ukrainian Church but has also contributed the whole of Part III of the volume, dealing with Ukrainian cultural life (Education, Music, the Fine Arts, Museums, Archives, Libraries, Literature, Science and the Theatre). The geographical description of the country has been written by Prof. W. Kubiiovych, formerly of the University of Cracow. Professor Z. Kuziela, president of the Shevchenko Scientific Society, has written the sections on the "Ukrainian Press". Professor Jaroslav Rudnytskyj, formerly of the U.F.U. but now on the faculty of the University of Manitoba, has contributed articles on the name "Ukraine" and on the "Ukrainian Language". (Dr. Kuziela and Dr. Rudnytskyj are, incidentally, joint authors of a recent monumental Ukrainian-German dictionary). A compendious article on one thousand years of Ukrainian history has been prepared by Dr. Michael Antonovych, sometime lecturer on East European History in the University of Vienna. A sociological analysis of the Ukrainian community has been written by another specialist, Mr. Viktor Sadovskyj from Prague. Second only to Dr. Mirchuk's contribution in mass and scope is a survey of the entire economic life of the Ukraine, prepared by Professor D. Dymynskyj of the U.F.U. The only non-Ukrainian author in the book is Dr. Clarence A. Manning, veteran professor of Russian in Columbia University, who has added a brief but valuable essay on "The Ukrainians and the Anglo-Saxon World".

To the average Anglo-Saxon reader, this book will be a complete revelation as to the history and dimensions of a European nation that is scarcely mentioned in British and American works of general reference. The Ukraine is comparable to France in area and population. Alone among the major nationalities of Europe, the Ukrainians failed to secure independence at the close of World War I and were swallowed up by the Red Leviathan whose bulk then sprawled from the Dniester to the Pacific. It is significant that the nation that the Allies forgot in 1920 has of late been increasingly recognized in the United States and Canada, that the "Voice of America" broadcasts now include Ukrainian in their programs for oppressed nationalities in the Communist twilight, and that the Ukrainian state is now an official member of the United Nations, even though its present representatives there, are those of a Red puppet government.

In *Ukraine and Its People* there has been virtually no attempt to bring any of its sections down past 1938. To have done so might have laid it open to a charge of current propaganda, and its authors have sought to maintain standards of academic objectivity. In spite of this reserve, there is no doubt that Communists everywhere will attack the volume for its failure to deify Stalin on every page.

Technically the book shows signs of having been printed under difficulties in one of the more badly shattered cities of post-war Germany; but that its authors, aided by the United Ukrainian-American Relief Committee, should have undertaken it at all in these circumstances is a mark of courage and enterprise.

Very few slips are discernible but one may note for example, "jota" (p.v.) for "iota", "United Church" (p. 59) for "Uniate Church", "rayon" (p. 98)

instead of "district", and the obvious omission of a percentage sign after the figure 31 on page 209.

The volume is supplied with a bibliography, an index and numerous maps, including a large tipped-in orographical map of the Ukrainian area and adjacent territories.

Watson KIRKCONNELL.

* * *

Compton's Pictured Encyclopedia and Fact-Index. Chicago, F. E. Compton and Co., 1951. 15 v. \$119.50 plus shipping charges (U.S.).

Compton's fine reputation for adequately meeting the needs of a lay reading public (especially young people) with its *Pictured Encyclopedia and Fact-Index* has been admirably maintained in the new 1951 edition. In that edition a praiseworthy program of continuous revision has been successfully completed. This program included 34 new articles; it meant rewriting 117 articles and making extensive revisions in 249. It added 37 new illustrations in colour and some 734 in black and white. It resulted in 12 new maps for the set and altogether 178 pages of added text. This is indeed a substantial progress.

Over the years since its first edition in 1922, this encyclopedia has kept abreast of the times. It has expanded in size. It has been improved and streamlined in every way possible. The new 1951 edition in appearance and quality gives us the sum total of all these efforts and proves beyond question that much thought, considerable expense and a great deal of time have been spent on it. For thus consistently keeping up-to-date and sparing no pains to offer us the very best in an authoritative reference tool, Compton's have earned much praise, warm congratulations and sincere thanks from librarians everywhere.

Canadians will be especially impressed with the new material on Canadian subjects and the new treatment of the subjects relating to Canada in earlier editions. There are new expanded articles on Nova Scotia, New Brunswick, Prince Edward Island, and Cape Breton Island. There is a complete new article on Quebec, and new indexed provincial maps.

Canadians will be pleased to note amongst the names of advisers for the various Canadian provincial articles and related subjects the following:

Mr. Charles R. Sanderson, Librarian, Toronto Public Library — Ontario
(as well as general adviser for all Canadian articles)

Mr. Alexander Calhoun, formerly Librarian, Calgary Public Library — Alberta

M. John Irwin Cooper, Associate Professor of History, McGill University — Quebec

Mr. C. B. Ferguson, Assistant Archivist for Nova Scotia — Maritime Provinces

Mr. W. L. Morton, Professor of Canadian History, and Chairman, Dept. of History, University of Manitoba — Manitoba

Mr. Edgar S. Robinson, Librarian, Vancouver Public Library — British Columbia

Mr. Lewis H. Thomas, Provincial Archivist, Saskatchewan — Saskatchewan

Mr. W. S. Wallace, Librarian, University of Toronto

All in all this new edition of *Compton's Pictured Encyclopedia* is excellent. The article on libraries has been expanded from twenty-five pages to some twenty-seven pages. In fact the treatment of libraries and library matters is very well done throughout the work, so much so that a librarian can hardly refrain from wishing that more bibliographies were included to accompany more of the articles.

There is hardly need to comment further on the excellence of this reference work. The binding, the appearance, the illustrations, the paper and all the careful, patient attention to important details are all up to the usual high standards that Compton's have led us to expect. This encyclopedia is indispensable in its field and, like everyone else, Canadians will welcome this 1951 edition gladly and gratefully.

Auguste-M. MORISSET, o.m.i.,
University Librarian, and
Director, Library School.

* * *

Règles pour le Catalogue des Imprimés. Édition française. [Texte établi sur la troisième édition italienne par les RR. PP. Gaston Carrière, Paul Drouin, Bernard Julien, o.m.i., professeurs à l'Université d'Ottawa.] Cité du Vatican, Bibliothèque apostolique du Vatican, 1950. VII-402 p.

Voici une traduction française longtemps attendue d'un ouvrage indispensable pour cataloguer les livres selon des règles reconnues comme les plus pratiques par de très importantes bibliothèques comme celles du Vatican et du Congrès américain. Les nombreuses éditions de cet ouvrage: trois en italien, une en portugais, une en espagnol, une en anglais en démontrent, mieux que toute autre appréciation, l'indiscutable valeur méthodologique.

Un travail de ce genre ne se résume pas brièvement. Il suffit, cependant, d'énumérer quelques-uns des sujets qu'il expose avec toute la clarté et la concision désirables pour se rendre compte de son utilité dans toute bibliothèque tant soit peu considérable: Catalogue, fiches et fichiers, vedettes, description des livres sur les fiches, détermination des sujets sur les fiches, distribution des fiches dans le catalogue alphabétique général.

Un excellent index alphabétique permet de trouver rapidement le renseignement désiré. Des modèles de fiches d'auteurs, de sujets et de titres et de nombreux exemples illustrent l'application concrète des règles recommandées.

Ce volume est distribué au Canada par les Éditions de l'Université d'Ottawa.

J.-L. ALLIE, o.m.i.

* * *

Avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

Les brèches de l'Occident

Dans la crise mondiale, les crises de l'Occident jouent un rôle considérable. Il n'y a guère de pays, en deça du rideau de fer, qui en soit demeuré indemne, qui n'en souffre actuellement: crises de ministères, de majorité, de partis; crises telles qu'elles semblent parfois s'étendre aux régimes eux-mêmes; crises non seulement politiques, mais aussi sociales; crises, finalement, dans les rapports entre les États. Voilà un ensemble qui autoriserait à parler non point « de la crise », mais « des crises » de l'Occident.

Ceci nous engage à des considérations d'autant plus importantes qu'elles sont plus objectives et que les faits évoqués ont une influence sur le climat de la situation actuelle.

Les faits tels qu'ils sont, tels qu'ils se répètent et se développent, démontrent qu'entre la vie politique du communisme et celle de la démocratie, la différence est toute à l'avantage de la première. Car la vie politique du communisme ne perd jamais de vue ses objectifs suprêmes et sent profondément que l'heure actuelle est décisive pour eux; en conséquence, elle leur subordonne toute autre question, qui, malgré sa gravité, n'est jamais aussi grave que celle d'assurer avant tout la victoire de son propre sort.

Cette conscience, cette volonté, ce dévouement au but le plus vital et le plus urgent, la démocratie ne semble pas le posséder; ou tout au moins, pas dans la même mesure. Elle ne donne pas, non plus, de preuves qu'elle agit comme l'exigerait ce dévouement; comme le don total de soi à la cause l'exige dans le monde communiste, comme il s'y manifeste avec discipline et s'y réalise.

Il n'est pas douteux que cette conscience et cette action cohérente soient plus faciles pour le communisme que pour la démocratie. Sous le nom et sous le programme communiste, c'est un seul parti qui milite; sous le nom et sous le programme de la démocratie, plusieurs partis s'agitent, partis aux noms et aux programmes divers et souvent opposés, voire même contraires dans certaines conceptions, certaines réformes et certains buts.

Le communisme est un corps organique; la démocratie, une mosaïque. Pour celui-là, les discordes des hommes, les déviations de courants ne sont que des rameaux que l'on émonde et que l'on transplante. L'arbre demeure; il reprendra bientôt son développement et sa forme intégrale, tant il est vrai que la taille est dirigée par un horticulteur prévoyant. Quant à la démocratie, si l'on en détache des fragments bariolés, qu'ils soient peu ou très nombreux, qu'il n'y en ait même qu'un seul, le tableau devient incomplet dans sa consistance, dans son harmonie, dans son efficacité et dans sa valeur. Sans métaphore, la fonction politique de la démocratie en est compromise.

Mais, objectera-t-on, une mosaïque ne peut être un bloc, et l'on ne saurait prétendre qu'une entente soit une unité ! Ce serait plus que compromettre la démocratie, ce serait la nier : la nier dans les rapports entre les individus, entre les groupes à l'intérieur des partis, entre les partis.

La réponse est évidente : si la démocratie se paralyse et se met dans un état d'infériorité à l'égard du communisme, ne serait-ce qu'au point de vue psychologique, elle se niera elle-même, non pas tant dans les rapports qu'elle établit entre ses partisans — individus ou collectivité, hommes ou organisations, — mais dans sa raison et sa vertu de système politique. Elle répéterait l'erreur grossière commise par le libéralisme, qui, considérant la liberté comme une fin en elle-même, laissa étouffer la liberté au nom même de la liberté. Le « démocratisme » ferait subir le même sort à la démocratie.

La démocratie est, elle aussi, comme la liberté, un principe, un genre de vie, une force pour servir et protéger les droits des individus, de la communauté, de la vie sociale et de l'ordre national et international; tous ces droits ne sont-ils pas déjà subordonnés à la démocratie ?

Même le soleil est en fonction du système auquel il donne son nom et au centre duquel il se situe; si bien, que si tout s'oriente vers lui, ce n'est pas pour lui, mais pour la vie, pour nous. Ce n'est pas sans raison que nous préférons la maison exposée au midi; mais nous nous gardons des coups de soleil.

De toute façon, on nierait à la démocratie le droit à la connaissance nécessaire, à la juste appréciation de la hiérarchie des intérêts et des valeurs politiques, le droit d'ordonner et de discipliner leur défense. En d'autres mots, on admettrait que le propre, sinon tout à fait la caractéristique, de la démocratie serait de discuter, par exemple, de l'architecture, de l'ornementation, de l'ameublement d'une maison, sans se soucier auparavant de l'avalanche qui pourrait l'écraser, sans prendre les moyens pour prévenir avant tout un pareil danger.

* * *

Ces mêmes constatations d'une conscience imparfaite de la gravité de l'heure et d'une infériorité alarmante essentielle à l'égard du communisme, peuvent être étendues aux rapports, aux questions et aux problèmes sociaux dans les pays d'Occident.

Il suffit de penser au fait que, tandis que le communisme a supprimé — il n'importe point d'examiner ici de quelle manière et avec quels effets, — dans les pays sous sa domination, le conflit économico-social dans ses éléments et dans ses forces opposées; ces éléments, ces forces subsistent dans les pays occidentaux, et le conflit y persiste: le capitalisme et le socialisme, la bourgeoisie et le prolétariat, le libéralisme et le syndicalisme continuent à co-exister et à se heurter. Si bien que, une fois de plus, à une unité sociale, celle de l'Orient — qu'il est encore inutile de critiquer en face de sa réalité, — correspondent en Occident, non seulement des scissions, mais aussi des luttes.

Non point, même dans ce domaine, que les divers partis qui travaillent à leur propre succès subordonnent, au moins idéalement, ce succès à celui de la protection des intérêts communs, c'est-à-dire des principes de la civilisation occidentale; mais tous pensent que cette défense ne peut être garantie que par leur triomphe respectif. Ce qui conduit pratiquement au même résultat: une vision et une œuvre égoïste ou, si l'on veut, égocentrique, qui ne répondent nullement à la cohésion et à la solidarité nécessaires pour contrebalancer la cohésion et la solidarité communistes.

Le message de Noël de S. S. Pie XII en a indiqué les éléments particuliers.

En Occident, fait-il observer, on se dispute encore sur le principe de l'homme sujet et non objet de la vie sociale, et donc considéré et traité comme tel, surtout dans l'État et dans l'économie nationale. On ne considère point, dans son urgence et dans sa valeur décisive, la lutte contre le chômage — phénomène de plus en plus alarmant dans tous les pays, au point de constituer une maladie chronique, — et spécialement l'effort vers une sécurité sociale bien entendue. Les gouvernants et les gouvernés, les chefs ou les partisans n'élargissent pas leurs propres horizons; ils n'élèvent pas leurs visées personnelles au bien de tous, voire dans la protection des opinions et des intérêts particuliers: raison pour laquelle on déplore l'absentéisme des jeunes générations de la vie publique où elles ne trouvent ou ne découvrent que trop rarement des exemples d'élévation. On souffre d'une misère spirituelle et morale qui est cause d'égoïsme et d'arrivisme, un motif pour suivre le plus fortuné, les mouvements les plus nombreux, les plus remuants, les plus bruyants; alors qu'en fin de compte tout cela, comme les termites dans les maisons, corrode la solidité de l'édifice social et réduit tout et tous à une incertitude qui, tout en rendant plus aigu et plus discuté le besoin d'une sécurité commune, ne réussit pas à unir, à cette fin, les intentions et les activités.

Indubitablement, la responsabilité des différentes forces en lutte est diverse.

Les forces qui combattent pour la justice sociale pensent et soutiennent que le triomphe des raisons suprêmes de celle-ci peut décider de la crise actuelle plus radicalement qu'un heurt violent entre les deux blocs. Il le peut bien plus que toute guerre, capable seulement, comme nous l'enseignent de douloureuses expériences, de préparer de terribles désillusions. Si ceci ne justifie pas de conduire et de soutenir la lutte comme si la question sociale — et plus encore, le sort de la personne humaine, des libertés naturelles et politiques, de la vie démocratique, de la civilisation chrétienne, dont dépend la possibilité même de combattre et de conquérir cette justice — se trouvait exclusivement en jeu — puisque le « *primum vivere* » importe avant tout, — il est toutefois évident qu'il serait inique autant que nuisible de compromettre cette conquête par des renoncements, par

des omissions qui ne sont nullement en discussion parce qu'il s'agit seulement de mesures, de limites, de moyens pour ne pas compromettre d'ailleurs des principes et des finalités évidentes pour tous, et parce que, tout d'abord, on est bien loin, dans le camp capitaliste, de sentir de telles exigences et d'y satisfaire.

Le capitalisme, qui n'est certes pas un élément de défense contre le communisme, comme l'est en revanche le syndicalisme entendu dans le sens démocratique, vise surtout à maintenir ses positions et à se renforcer en profitant du désordre général et en considérant dans la bataille contre le communisme non pas la grande lutte pour résoudre la question sociale, dont dépend la pacification commune, mais la possibilité de s'assurer la prépondérance actuelle et de l'étendre avec une force et une certitude de réussite d'autant plus grandes que la menace qui pèse aujourd'hui sera écartée avec l'aide de tous; même avec l'aide, et peut-être la plus décisive, de ceux qui luttent tour à tour contre l'alternative de tomber soit sous le totalitarisme communiste, soit sous la domination capitaliste.

En un mot, ces éléments, parmi les plus caractéristiques de la vie sociale en Occident, nous indiquent eux aussi que celle-ci se déroule, ou mieux, se débat comme si l'heure n'était pas exceptionnelle; comme si, les principes et les institutions fondamentales de la conscience démocratique étant parfaitement garantis, la voie restait ouverte à ces compétitions qu'elle considère comme non seulement libres, mais utiles pour le progrès social, pourtant radicalement menacé.

* * *

Enfin il n'en est pas autrement dans les rapports entre les États, dans la vie internationale.

Tous les problèmes affrontés et toutes les solutions étudiées et décidées en commun se ressentiront des réserves, des difficultés, des divergences, des contrastes, des oppositions qui compromettent, ou retarderont, ou empêcheront les résultats pratiques avec la concorde désirée et avec l'efficacité que seule cette concorde comporte.

Du Plan Marshall au Pool du Charbon et de l'Acier; de la question du réarmement allemand au Pacte Atlantique même et à l'organisation de son armée; de la question de Trieste aux rapports avec la

Yougoslavie, à ceux avec l'Espagne et jusqu'aux diverses positions au sujet de la guerre en Corée et du 38° parallèle, de l'intervention de la Chine et des sanctions qu'elle comporte; des réserves et des discussions sur l'union européenne et sur le conflit anglo-persan, aux différents intérêts dans le Moyen-Orient; des élections en France et en Italie, à la formation pénible des cabinets, due aux oppositions entre partis démocratiques, tout n'est qu'un bilan passif en face de la solidarité — de quelque façon qu'elle soit obtenue, disons-le encore ici, — qui unit tout l'Orient, où l'aide de peuple à peuple est mutuelle, afin que l'effort vers un but commun de défense et d'expansion soit équitablement partagé et par conséquent le plus utile possible.

La gravité également de cet autre fait n'échappait pas au pape, comme le prouve le message pontifical que nous avons cité: « Il faut, disait-il, que les peuples ne se laissent pas entraîner par des motifs de prestige ou par des idées surannées, à créer des difficultés politiques et économiques au renforcement intérieur d'autres peuples, méconnaissant ou négligeant le danger commun. » Et il revenait avec ce diagnostic sur les symptômes les plus caractéristiques du mal, ces déficiences propres à une communauté internationale dont la lacune fondamentale consiste à ne pas être décidée et préparée, en temps opportun — malgré de nombreuses et généreuses déclarations, — à cette fraternisation des nations, à ces compréhensions mutuelles, à ces unions entre les États qui, en Europe et ailleurs, constitueraient à la fois la garantie la plus certaine de la paix, la réparation la plus féconde des catastrophes subies pendant la guerre et le témoignage que l'humanité civilisée s'achemine enfin vers une ère nouvelle et plus noble de son histoire.

Or, quand on pense qu'en raison des brèches si diverses et si multiples dans la vie et dans la civilisation de l'Occident, non seulement l'union des volontés et des forces qui caractérise le monde occidental fait défaut, mais que s'insinue et se développe la « cinquième colonne », cette avant-garde communiste à laquelle ne correspond point, au delà du rideau de fer, un avantage égal pour n'importe quel mouvement occidental, il est aisé de comprendre comment au manque de cohésion, si nuisible en soi, s'ajoute le péril encore plus grand d'une corrosion analogue à celle que la stillation des eaux ou la croissance des racines

des plantes sauvages provoquent parmi les roches et les vieilles murailles insuffisamment compactes et solides.

* * *

Ces considérations, que nous estimons d'autant plus importantes qu'elles sont plus objectives, méritent, à notre avis, une plus grande attention du fait qu'elles n'ont pas trait seulement à l'éventualité d'un conflit auquel doit correspondre une défense appropriée, mais tout d'abord à la paix. C'est-à-dire qu'elles concernent les contributions morales et politiques les plus capables d'empêcher la guerre, de décourager l'agresseur. Ce à quoi on arrive avec la fermeté exemplaire des esprits, des volontés, des intentions, mieux qu'avec les armements; en voulant et en rendant bien évident qu'au dessus de tout intérêt particulier prime la décision commune d'assurer ce que la civilisation chrétienne et démocratique juge comme le bien suprême de chacun — individu, parti, peuple, — et de tous ensemble.

Une fois encore nous avons l'enseignement de S. S. Pie XII.

« Pourquoi — demandait-il dans son message, — pourquoi cette solidarité de tous ceux qui se trouvent inquiets et dans le danger, ne devrait-elle pas devenir pour tous la voie sûre où l'on peut trouver le salut ? Pourquoi cet esprit de solidarité ne devrait-il pas être comme le pivot de l'ordre social naturel ? »

Sans cela « le péril est grave pour la paix intérieure des peuples et en même temps pour leur paix extérieure ».

Et le pape précisait : « Nous n'entendons pas là faire allusion à l'agresseur qui vient du dehors, orgueilleux de sa force, dédaigneux de tout droit et de toute charité. Il trouve toutefois dans les crises des peuples, dans leur manque de cohésion spirituelle et morale, une arme des plus efficaces et, en quelque sorte, ses troupes auxiliaires à l'intérieur même des pays. »

C'est donc la paix, la paix de tous, la paix du monde, bien avant une sécurité égoïste, qui sera assurée si les brèches ouvertes au sein de l'Occident sont fermées avec prévoyance et efficacité.

Giuseppe DALLA TORRE,
de l'Institut de France,
directeur de *L'Osservatore Romano*.

La vocation du médecin *

Ancien élève de l'Université d'Ottawa, c'est avec une profonde fierté que j'assiste aujourd'hui à une cérémonie qui met en liesse tous ceux qui s'intéressent à la vie et au progrès de l'Université et qui réjouit tout particulièrement ceux qui, comme moi, sont restés profondément attachés à l'Alma Mater.

Je remercie bien sincèrement les autorités de l'Université qui m'ont accordé le privilège de porter la parole en une occasion si mémorable, et je veux leur en dire toute ma reconnaissance.

Car il s'agit bien d'une circonstance mémorable dans l'histoire de l'Université de la capitale canadienne. Fondée humblement il y a plus d'un siècle dans des circonstances difficiles, l'Université d'Ottawa n'a jamais cessé depuis de progresser et de se développer. Malgré les déboires, en dépit des difficultés sans cesse renouvelées, elle est allée de l'avant. Au cours des décades, ses facultés se sont multipliées et les élèves y sont venus en nombre toujours grandissants. Si bien qu'elle occupe aujourd'hui une place de choix parmi nos grandes universités canadiennes.

Et aujourd'hui, pour couronner un progrès aussi éclatant, l'Université accorde le doctorat à sa première classe de gradués en médecine. Cet événement est la réalisation d'un rêve longtemps caressé. Il apporte à l'Université d'Ottawa une dignité nouvelle et lui confère un nouveau titre de gloire.

Bien des facteurs ont concouru à rendre possible l'événement heureux qui nous réunit ici aujourd'hui. Tout d'abord, le secours financier que l'Université a reçu de ses anciens et de ses amis, de même que des pouvoirs publics, a dans une large mesure permis l'établissement de la Faculté de Médecine, et assuré sa survie.

Le succès de la nouvelle faculté revient en second lieu aux membres de la profession médicale qui ont accepté avec enthousiasme

* Discours prononcé par l'honorable Lionel Chevrier, ministre des Transports, à l'occasion de la graduation de la Faculté de Médecine à l'Université d'Ottawa le samedi, 26 mai 1951.

le rôle essentiel qu'ils avaient à jouer dans l'organisation et l'administration de la nouvelle faculté !

Je sais que c'est dans un esprit de sacrifice et de dévouement, qu'un si grand nombre de médecins d'Ottawa ont accepté de collaborer au succès de la faculté. L'impressionnante cérémonie qui marque la graduation de leurs premiers disciples, doit être pour eux une source de réjouissance et de satisfaction personnelle.

Je me permets d'adresser des félicitations toutes particulières à celui qui a été l'âme dirigeante de la faculté en sa qualité de doyen, le D^r Arthur Richard.

Avec une énergie indomptable il a entrepris la tâche immense qu'on lui avait confiée, et il en a assuré la réussite. Comme un pilote expérimenté et sûr, il a pris charge de la faculté naissante et à travers les tempêtes et les écueils, il l'a conduite à bon port. Devant le succès que remportent aujourd'hui les aînés de la faculté qu'il dirige, le D^r Richard est en droit d'être fier, car il en est véritablement le principal artisan.

C'est avec le plus vif plaisir que j'adresse ensuite des félicitations à ceux qui, plus que tout autre, peuvent se réjouir aujourd'hui, à ceux dont l'action courageuse et persévérante connaît aujourd'hui sa récompense, aux éducateurs zélés qui président aux destinées de l'Université d'Ottawa: les révérends pères Oblats. Non contente qu'ils soient missionnaires dans les régions isolées de notre immense pays et qu'ils aillent porter la lumière de l'Évangile aux quatre coins de la terre, l'Église a voulu que les Oblats soient aussi des éducateurs.

C'est à eux que l'on a confié la direction de l'Université de la capitale canadienne. La cérémonie d'aujourd'hui témoigne assez de la compétence avec laquelle ils se sont acquittés de cette lourde responsabilité.

Sans vouloir amoindrir la valeur du travail accompli par ses prédécesseurs, je crois qu'il est juste de dire que la place nouvelle qu'occupe l'Université parmi les grandes maisons d'enseignement du Canada est avant tout l'œuvre de son recteur actuel, le très révérend père Laframboise.

Avec un dynamisme et une détermination qu'aucun obstacle n'a pu arrêter, il a présidé au développement de la Faculté de Médecine, il a pourvu à ses besoins, et il en a assuré la survie.

Cette première graduation à la Faculté de Médecine doit être pour le père Laframboise une cause de grand bonheur, et nous nous en réjouissons avec lui. J'offre enfin mes félicitations sincères aux élèves qui obtiennent aujourd'hui leur diplôme de docteur en médecine. Comme ils ont bien mérité l'honneur qu'on leur confère en cette circonstance ! Les plus belles années de leur vie, celles de la jeunesse, ils les ont passées dans la solitude et la réflexion, assujettis aux exigences de la vie intellectuelle. Ils ont dû renoncer à bien des distractions et des divertissements qui sont normalement le partage de la jeunesse.

Ayant accepté tant de sacrifices et triomphé de tous les écueils, ils peuvent venir aujourd'hui cueillir le fruit de leur labeur et recevoir un diplôme qui consacre la compétence qu'ils ont acquise au cours de longues années d'étude assidue.

Je m'en réjouis avec eux, et je formule le vœu que le succès qu'ils connaissent aujourd'hui ne soit que le prélude d'une carrière au cours de laquelle ils connaîtront sans cesse les consolations qu'apportent l'amour du travail et le sens du devoir.

Est-il nécessaire de rappeler pourtant que l'obtention d'un diplôme ne doit pas être une fin en soi ? Le jeune médecin n'a pas le droit de considérer qu'à compter d'aujourd'hui, sa tâche se résume à donner des consultations et à récolter les bénéfices d'une pratique lucrative.

Au contraire, il sait que la médecine, comme toute science humaine, est en voie constante de progrès. S'il est compétent aujourd'hui, il ne le sera encore demain que s'il reste en contact avec la science médicale et ses développements.

Le labeur intellectuel doit se continuer au cours des années et pendant toute la vie du professionnel qui veut rester digne de ce nom.

Encore faut-il que le travail de l'esprit ne soit pas restreint aux seules choses de la médecine. Sans doute, l'homme de profession a ses premiers devoirs envers la science dans laquelle il est spécialisé.

Le médecin ne doit pas oublier cependant que l'activité humaine n'est pas limitée à la médecine, pas plus que l'avocat n'a le droit de vivre comme s'il n'y avait rien autre chose dans la vie que le droit.

Car une telle exclusivité d'intérêt ne peut qu'isoler le professionnel et restreindre son rayonnement.

Le but du professionnel qui comprend bien son rôle dans la société, doit être de se rapprocher dans la mesure du possible de l'idéal de sagesse et d'humanisme intégral que lui propose la philosophie.

Comment le médecin qui s'intéresse aux grands courants de pensée, qui veut le progrès général des autres branches du savoir humain, qui s'intéresse aux choses de l'art, à la vie nationale, ou aux problèmes de la morale, comment, dis-je, en étant un homme plus complet, ne pourrait-il être en même temps meilleur médecin ?

Je rappelle à ce sujet le conseil que le Saint-Père adressait à un groupe d'intellectuels français en avril 1946: « Il est incontestable, disait-il, que l'extension . . . de la vie intellectuelle . . . rend absolument nécessaire la spécialisation; elle ne justifie pas pour autant l'isolement et l'exclusivisme qui rendent l'esprit myope et mettent le cœur à l'étroit. Même dans vos spécialités respectives, vous excellerez si vous savez élargir vos horizons. Les objets particuliers des sciences, si divers à leurs bases, se joignent par les sommets dans l'unité de la vérité, de la lumière. »

On ne peut rien ajouter à des paroles si lumineuses, qui indiquent bien au médecin comme à tout professionnel, l'orientation que doit prendre son activité intellectuelle.

Car, avec le diplôme qu'il reçoit, le médecin accepte les lourdes responsabilités qui découlent du poste de choix qu'il occupera dorénavant dans la société. Au Canada, comme sans doute partout au monde, le médecin fait partie de l'élite intellectuelle et professionnelle du pays. Il est honoré, admiré et respecté par ses concitoyens. Mais à cause même de ces égards particuliers qu'on a pour lui, en vertu même du fait qu'il est membre d'une élite, le médecin a des responsabilités encore plus grandes envers ceux qu'il doit servir.

Le rôle spécifique du médecin dans la société est de soulager les souffrances et de guérir les malades. Le patient remet entre ses mains ce que, dans le domaine temporel, il a de plus précieux: sa santé et sa vie. Pour être digne de la confiance que l'on met en

lui, le médecin doit exercer sa profession avec compétence, avec courage, et avec dévouement.

La médecine est en soi presque une vocation. Elle exige de celui qui s'y consacre un esprit d'abnégation que seule peut donner la grâce d'état. Elle impose des sacrifices personnels que même les bénéfices pécuniaires les plus alléchants ne pourraient compenser.

Parce que ces sacrifices sont la conséquence normale des responsabilités qu'il a envers la société, le médecin se doit de les accepter. Le médecin ne s'appartient pas. Il appartient à la communauté dans laquelle il vit. Il s'est voué au bien-être de ses semblables et, à l'accomplissement d'une tâche si noble, il doit consacrer toutes ses énergies et donner le meilleur de lui-même.

Pour soigner et guérir, le médecin doit connaître son patient. En fait, la connaissance du malade est non moins importante que celle de la maladie, et le médecin ne connaît son patient que si l'examen qu'il en fait, dépassant les infirmités de la chair, se poursuit jusqu'aux régions de l'intelligence et de la volonté.

Le patient qui, en toute confiance, se confie aux soins d'un médecin, a souvent besoin, plus que d'autre chose, de secours moral, d'encouragement et de bons conseils.

En cela, le médecin joue un rôle qui s'apparente à celui du prêtre, du notaire et de l'avocat. Comme eux, il a beaucoup reçu, et il doit beaucoup donner. Avec eux il partage la responsabilité de recevoir avec charité ceux qui s'adressent à lui, de les encourager dans l'adversité, de les conseiller dans leurs difficultés, d'orienter leur vie selon les principes de la morale chrétienne.

Cette attitude à la fois chrétienne et réaliste du médecin devant ses devoirs et ses responsabilités porte en elle-même sa propre récompense. Elle fait de lui un professionnel plus complet, plus compétent et plus universel parce que plus humain.

Au crépuscule d'une carrière bien remplie, elle lui permettra de contempler avec satisfaction l'œuvre d'une vie au cours de laquelle il a contribué au bonheur de ses frères et au bien-être de l'humanité.

Lionel CHEVRIER,
ministre des Transports.

Les preuves courantes de l'existence de Dieu

I. — LES PREUVES DE DIEU CHEZ LES PÈRES AVANT SAINT AUGUSTIN.

Sans penser à une systématisation générale, saint Augustin a, de fait, repris tous les thèmes traditionnels sur l'existence de Dieu et les a même fort enrichis. Pour apprécier son œuvre sur ce point, il suffit de rappeler la manière plutôt sommaire dont ses prédécesseurs avaient traité le sujet. En réalité, on n'éprouvait pas alors le besoin de démontrer que Dieu existe; les païens eux-mêmes en acceptaient le principe, ils l'exagéraient même en multipliant les dieux. On a pu dire que, pour eux, tout était dieu, excepté Dieu lui-même.

1. Un apologiste a tenté de prouver Dieu par une voie naïve, que l'on a appelée argument topologique: il n'y a pas de place pour deux dieux dans la même contrée¹. Le même auteur donne, du reste, des raisons plus solides tirées de l'ordre, de l'harmonie, de la beauté du monde². Avant lui déjà, Aristide avait basé toute son apologie sur ce principe³, mais sans le développer. Voilà, en fait, la première preuve mise en valeur par la tradition chrétienne: le monde manifeste l'action continue d'une Providence vigilante, soucieuse d'ordre et de beauté.

Cet argument a été souvent repris par des esprits de culture très diverse⁴. Minucius l'expose avec éloquence et chaleur⁵. Peut-être lui trouve-t-il l'avantage de conduire directement à l'unité divine, car ici il le confirme par des considérations politiques propres à faire

¹ ATHÉNAGORE, *Legatio pro christianis*, n° 8: *P.G.*, VI, col. 905.

² *Ibid.*, n° 4, 16, 22, 25.

³ *Apologie*, I: *Texts and Studies*, I, 1892.

⁴ On trouve son inspiration jusque dans ces romans religieux que sont les Homélies Clémentines, parues aux confins des II^e-III^e siècles.

⁵ *Octavius*, c. 17-18: *P.L.*, III, col. 284 et suiv.

impression sur un Romain cultivé, admirateur de l'ordre mondial établi par l'empire. Le Dieu qu'il décrit s'intéresse à l'ensemble et aussi à chacun en particulier, d'autant qu'il nous est immanent⁶. Saint Cyprien reprend la même doctrine, avec plus d'insistance sur l'aspect moral: le bon gouvernement du monde fonde l'existence d'un Dieu unique, Celui dont la Providence très attentive suit chaque être en particulier⁷.

Au siècle suivant, la même idée est décrite avec éloquence par saint Hilaire en Occident⁸; en Orient par saint Grégoire de Nazianze⁹, et surtout par saint Basile dans l'*Hexaméron*¹⁰. Lactance aboutit à la même conclusion par la considération attentive d'une œuvre particulière, le corps humain, dont il admire l'organisation¹¹. Le monde est ainsi contemplé comme une image de Dieu, un reflet de sa beauté. Ce point de vue optimiste n'est pas du tout désavoué par la foi.

2. A l'ordre du monde s'ajoute d'ordinaire pour les Pères l'argument d'*efficience*, explicitant la doctrine de la création *ex nihilo* enseignée par l'Écriture, avec une fermeté qui écarta très vite les spéculations des philosophes sur les origines des mondes. Les cosmogonies laissèrent la place à des réflexions personnelles sur le *Fiat* du Créateur et elles se rattachèrent à la doctrine du Verbe ou du *Logos*, résumée par saint Jean en termes où la foi chrétienne trouva une lumière définitive, mais où la raison chrétienne chercha une orientation sûre à ses recherches. Saint Justin l'apologiste ouvrait déjà la voie en ce sens dès le II^e siècle. Pendant longtemps la pensée chrétienne cherchera ses formules pour exprimer à la fois la dépendance totale du monde à l'égard d'un Créateur qui manifeste en lui son existence avec sa puissance, et une indépendance totale du Verbe par qui Dieu a créé toute chose. Même si, au point de vue trinitaire, certaines expressions sont défailiantes, la foi est hors de cause, et au point de vue rationnel, une vraie philosophie chrétienne se forme peu à peu, avec cet objet comme thème de base: le monde existe,

⁶ *Ibid.*, c. 32: col. 340-341.

⁷ *Quid idola non sint dii*, c. 8 et 9: *P.L.*, iv, col. 575. — *De Orat. Dominica*, n° 4: col. 521.

⁸ *De Trinitate*, I, 7: *P.L.*, x, col. 30.

⁹ *Discours* 28, n° 6: *P.G.*, xxvi, col. 32.

¹⁰ *P.G.*, xxix, col. 208.

¹¹ *De Opificio Dei*: *P.L.*, vii, col. 9-78.

et il n'a pu se créer lui-même, car il est imparfait. Il est bon cependant, précise saint Irénée contre le dualisme gnostique, qui, pendant des siècles, surtout avec le manichéisme, s'opposera à la doctrine d'un seul principe créateur de toute chose. Même la matière est son œuvre, disent les docteurs chrétiens contre les philosophes qui affirmaient son éternité. Origène prit une position moyenne et affirmant la création *ab æterno* et cela devait ouvrir la voie à de graves déviations doctrinales, même d'ordre rationnel. Elles furent cependant l'exception, et l'ensemble des Pères adopta une position très ferme sur ce point. Voilà, en fait, la grande preuve patristique de l'existence de Dieu: il faudrait citer ici tous les écrivains chrétiens de l'époque.

3. A cet argument de base, qui va au-delà du précédent, s'ajoute chez les penseurs un autre, qui est plus entrevu que développé, mais qui doit être signalé aussi, car il porte en germe toute une philosophie. Origène peut en être l'initiateur, et ses adversaires mêmes furent tributaires de lui à cet égard. Saint Méthode d'Olympe, le plus célèbre de ceux-ci, est aussi l'un des premiers à insister avec force sur l'Être de Dieu, absolument parfait et principe de toute perfection¹². Saint Hilaire, dès les premiers chapitres du *De Trinitate*, commente le texte de l'*Exode*, 3, 14: *Ego sum qui sum*. Il en fait l'une des bases de son exposé doctrinal et la manière de prouver que cet Être Parfait existe en est elle-même influencée.

Saint Jérôme, qui était peu philosophe cependant, a exprimé ce point de vue en une formule suggestive: Dieu, éternel par essence, dit-il, est à lui-même son propre principe et la cause de sa substance: «*Et ipse sui origo est, suæque causa substantiæ*¹³.» La formule est équivoque et maladroite¹⁴, mais elle veut certainement dire, chez l'auteur, qu'il n'y a pas à chercher de cause pour Dieu, qui est par lui-même: c'est la doctrine de l'aséité avant la lettre.

¹² Voir *De creatis*, n°s 2-3: *P.G.*, XVIII, col. 336 et suiv. — *De libero arbitrio*: col. 261 et suiv.

¹³ *In Ephes.*, III, 14: *P.L.*, XXVI, col. 488 et suiv.

¹⁴ Cette formule, d'inspiration platonicienne, est employée couramment par Marius Victorinus, qui avait aussi commenté l'Épître aux Ephésiens. Mais ici elle est employée même pour la théologie de la Trinité, ce qui n'est pas sans danger. En tout cas la pensée doit en être surveillée de plus près encore que dans le cas précédent. Saint Augustin l'écarte pour ce mystère dès le début du *De Trinitate*, I, 1, 1: *P.L.*, XLII, col. 820. Mais cette précaution n'exclut pas l'orthodoxie d'intention chez un autre écrivain, notamment un philosophe converti depuis peu, tel que Victorinus.

4. Il y a chez les Pères une manière de s'élever à Dieu qui est appelée à un grand avenir: c'est la voie intérieure que Tertullien a immortalisée par sa formule: *O testimonium animæ naturaliter christianæ*¹⁵ ! L'idée était si importante à ses yeux qu'il la reprit dans un opuscule séparé¹⁶. Il s'agit là d'une ébauche de démonstration de la vérité chrétienne en son ensemble, mais cela vaut d'abord et à fortiori pour cette vérité rationnelle de base qu'est l'existence de Dieu sur laquelle repose tout l'édifice surnaturel. Ici encore saint Cyprien a fait écho à son maître¹⁷, et après lui, ses compatriotes Arnobe¹⁸ et Lactance¹⁹, ont fait appel au même argument. En Orient, Origène, si attentif aux choses de l'âme, n'avait pas négligé ce point²⁰, et il a été bien suivi un siècle plus tard par saint Grégoire de Nysse, qui semblait même parler d'une vision expresse de Dieu par l'âme créée à son image (*Gen.* 1, 26-27). Il s'agit d'ailleurs d'une vue indirecte, et même mystique²¹, mais cette vue repose sur une ressemblance naturelle. Celle-ci peut servir de base à une vraie démonstration de Dieu et un penseur comme ce philosophe a aperçu de tels liens. Saint Grégoire est en ce domaine un des précurseurs de saint Augustin, qui devait insister plus que personne sur ce point de vue.

5. La preuve tirée de la croyance universelle du genre humain n'a pas la même importance que les quatre dont nous venons de faire état. Elle est cependant invoquée par tel Père à l'occasion, en particulier par Lactance²². Il nous suffira d'avoir signalé cet ultime processus traditionnel, d'autant qu'il n'est pas de ceux que saint Augustin a le plus développés, malgré l'importance qu'il attache à la méthode d'autorité pour trouver Dieu, à côté des voies rationnelles.

Ce rapide aperçu, sans être exhaustif, montre cependant avec netteté en quel sens les premiers Pères poussaient leurs investigations relatives à l'existence de Dieu. En fait, nous n'y avons pas

¹⁵ *Apologétique*, c. 17.

¹⁶ *De testimonio animæ: P.L.*, I, Col. 608-618.

¹⁷ « Nam et vulgus Deum naturaliter confitetur et mens et anima sui auctoris et principis admonetur » (*Quod idola non sint dii*, c. 9: *P.L.*, IV, col. 577).

¹⁸ *Adversus Gentes*, II, II: *P.L.*, V, col. 814-815.

¹⁹ *Institutiones*, II, I: *P.L.*, VI, col. 255-256.

²⁰ *Peri archon*, II, c. 6, I. Les développements sont surtout théologiques et mystiques, mais ils supposent une base naturelle.

²¹ *De beatitudinibus*, Orat. VI: *P.G.*, XLIV, col. 1269-1270.

²² *Institutiones*, I, 2; II, 50; VI, 8.

trouvé la preuve augustinienne sous sa forme spécifique. L'attention à l'âme, signalée en quatrième lieu, y conduit assez directement, mais il y manque les observations sur la vie de l'esprit qui en sont l'élément essentiel.

II. — LES PREUVES COURANTES CHEZ SAINT AUGUSTIN.

En parlant de la preuve augustinienne, on pose un problème qui doit être résolu sans retard, sinon une équivoque grave pèserait sur toute la suite de l'exposé.

Il y a, en effet, une manière de démontrer l'existence de Dieu qui peut et doit être appelée la preuve augustinienne par excellence, non pas qu'elle soit unique dans l'œuvre de saint Augustin, mais en ce sens qu'elle a une valeur exceptionnelle: d'une part, elle groupe l'ensemble des autres voies par lesquelles il aime à s'élever à Dieu, et d'autre part, elle met en œuvre ce qu'il y a de plus caractéristique de son génie. A ce double titre, elle mérite d'être considérée bien à part, et, en fait, de condenser l'effort réalisé par lui en ce domaine. Mais on n'en peut conclure qu'il nie la valeur des autres méthodes. Celle-ci peut avoir ses préférences, pour toutes sortes de raisons qui seront données plus tard, mais cela n'autorise pas à prétendre, comme on le dit souvent, que les autres sont inefficaces à ses yeux.

On a dit encore que saint Augustin ne prétendait pas prouver du tout l'existence de Dieu; qu'il l'acceptait, de fait, soit par la foi, qu'il met à la base de sa spéculation, en vrai chrétien, soit par la tendance à une certaine intuition héritée du néo-platonisme. Il n'y a qu'une part de vérité en tout cela. Sa tendance manifeste au mysticisme et par conséquent à l'intuition, qu'il faudra préciser, n'exclut pas une attitude de réflexion, soit préalable, soit même postérieure à cette vie mystique, qui est indirecte et reste soumise au contrôle de la raison. Toute sa philosophie repose précisément sur ce travail profond d'attention à son activité intérieure. En réalité, tout croyant qu'il soit, tout platonicien qu'il demeure dans sa philosophie, il n'a pas renoncé à examiner personnellement, de façon rationnelle, cette donnée de base de sa spéculation religieuse: Dieu existe. Il n'a pas sans doute systématisé les voies multiples par lesquelles il s'élève à Dieu, mais on peut en trouver plusieurs, dispersées en son œuvre, et

il est très facile de les grouper. Cet effort permettra de les comparer. On constatera ainsi la richesse et la fermeté de sa pensée en ce domaine. On admirera l'importance étonnante qu'occupe en son œuvre l'idée de Dieu. Le théocentrisme est sans doute le trait le plus saillant de sa doctrine prise en son ensemble.

On peut ramener à six les preuves secondaires qu'il emploie à l'occasion, selon les nécessités de son apostolat, doctrinal ou pratique. Trois sont particulièrement attentives à des aspects positifs du réel; trois autres envisagent celui-ci sous un angle plutôt négatif; mais d'un côté comme de l'autre, on s'attache à des réalités contingentes, sur lesquelles s'appuie la réflexion pour s'élever à Dieu.

A. Le premier groupe est le plus accessible et il a le grand avantage d'être à la portée de tous, même des non-initiés; nous y trouvons le consentement universel, l'ordre du monde, la beauté des êtres. Ces trois preuves se prêtent à de larges développements. En fait, saint Augustin ne les a pas fait valoir à fond, mais il en a reconnu la valeur en propres termes avec une chaude conviction.

1. *Le consentement universel* est fort bien décrit, en quelques mots, dans une homélie sur l'évangile de saint Jean²³: même avant le Christ le nom de Dieu n'a pu être totalement inconnu. « Telle est, dit-il, la force de la vraie divinité, que la créature raisonnable, utilisant déjà la raison, n'ait pu l'ignorer entièrement et de toute manière²⁴. » A l'exception de quelques êtres dépravés, « tout le genre humain reconnaît Dieu pour le créateur de ce monde²⁵ ». Tous les peuples, avant même de croire au Christ, connaissent Dieu en tant que créateur. Par là, saint Augustin affirme nettement, d'une part, la possibilité de trouver Dieu par la création, et d'autre part, le fait que tous les peuples sont arrivés à une certaine connaissance de la divinité. Le texte, comme la plupart des autres que nous aurons à alléguer, mentionne une double argumentation. Celle du consente-

²³ *In Joan.*, tr. 106, 4: « Nam quod Deus dicitur universæ creaturæ, etiam omnibus gentibus antequam in Christum crederent, non omni modo esse potuit hoc nomen ignotum. Hæc est enim vis veræ divinitatis, ut creaturæ rationali jam ratione utenti, non omnino ac penitus possit abscondi. Exceptis enim paucis in quibus natura nimium depravata est, universum genus humanum Deum mundi hujus fatetur auctorem. In hoc ergo quod fecit hunc mundum cælo terraque conspicuum, et antequam imbuerentur in fide Christi, notus omnibus gentibus Deus. »

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*

ment universel est ici affirmée avec une particulière insistance. On en trouvera partout de semblables dans les sermons²⁶ et ils sont eux-mêmes l'écho d'une doctrine longuement établie dans la *Cité de Dieu*²⁷ par le témoignage des philosophes qui représentent d'une certaine manière l'élite de l'humanité.

2. *L'ordre du monde* fournit aussi un point de départ solide pour s'élever à Dieu et saint Augustin s'y appuie souvent, en s'inspirant du mot de saint Paul aux Romains, 1, 20: « Interroge le monde, l'équipement du ciel, l'éclat et la disposition des astres, le soleil qui seul fait le jour, la lune qui adoucit la nuit; interroge la terre qui produit herbes et fruits, qui porte des animaux et les hommes, son ornement; interroge la mer, remplie de tant de poissons et si grands; interroge les airs où passent tant de volatiles; interroge tous ces êtres et vois s'ils ne répondent pas en quelque manière par leur nature: Dieu nous a faits. Cela, de simples philosophes, mais nobles, l'ont demandé et ils ont reconnu à l'œuvre le Créateur²⁸. » On pourrait multiplier les textes en ce sens, bien que le plus souvent Augustin ajoute à cet aspect d'autres points de vue qui enrichissent sa pensée²⁹. Il est rare qu'il s'en tienne à un aspect rigide de la vérité, à la manière des scolastiques.

3. *La beauté du monde* est comme l'éclat de cet ordre et on peut dire qu'il attire spécialement saint Augustin. Il avait, dès sa jeunesse, écrit un petit traité *Du beau et du convenable*, et même si le contenu de ce travail dut être désavoué plus tard par son auteur, il reste comme un témoin de ses aspirations. De fait, il a souvent traité ce sujet dans ses Dialogues et ailleurs. L'hommage que le monde rend à Dieu par sa beauté est particulièrement décrit dans les Confessions en une page célèbre, trop connue pour qu'il faille la citer en entier³⁰. Comme plus haut, il interroge le ciel, la terre, les astres, et tous lui font la même réponse: « . . . ils s'écrièrent d'une voix forte: c'est Lui qui nous a faits. Ma question, c'était mon regard; leur réponse, ce fut leur beauté³¹. » Et un peu plus loin il conclut:

²⁶ Voir *Enarr. in Ps.*, LII, 2; in *Ps.*, LXXIV, 9. *Sermon*, CXLI, 2.

²⁷ *Civ. Dei*, VIII, 1-12.

²⁸ *Sermon*, CXLI, 2: *P.L.*, XXXVIII, col. 776.

²⁹ *De Genesi litt.*, IV, XXII, 49-50; *De Spir. et litt.*, XII, 19.

³⁰ *Conf.*, X, VI, 9-10.

³¹ « Interrogatio mea, intentio mea, et responsio eorum species eorum » (*ibid.*, 9).

« . . . cette beauté, n'apparaît-elle donc pas à tous ceux qui ont un vrai bon sens ? Pourquoi ne parle-t-elle pas également à tous ³² ? » Ceci l'amène à envisager la place et la vie de l'âme qui témoigne aussi en faveur de Dieu, et plus éloquemment que les autres êtres. Mais avant d'aborder ce sujet, voici d'autres aspects du monde inanimé qui, à leur manière, témoignent encore pour Dieu, et plus puissamment peut-être que les précédents, aux yeux des philosophes.

B. Nous pénétrons maintenant en profondeur, avec cette seconde série de preuves, dans la nature des êtres, et il faut un esprit ouvert aux données métaphysiques pour en comprendre la valeur. Les *Confessions* nous fournissent les premiers textes, les plus pénétrants, ceux qui nous introduisent au cœur du réel. L'aspect négatif de leurs observations ne doit pas nous tromper sur leur valeur véritable. C'est ici que nous nous rapprochons le plus de Dieu, en constatant les déficiences inhérentes à la nature même des êtres qui nous entourent.

4. La première de ces preuves envisage les êtres sous leur aspect le plus élevé, dans leurs propriétés transcendantales. On y distingue divers *degrés de perfection*, qui appellent un Parfait véritable. Ce thème est surtout développé dans le *De Trinitate*, au livre VIII, au début des spéculations métaphysiques, associées à des observations sur l'âme, qui vont permettre à saint Augustin de trouver une image parfaite de la Trinité. Il se contente ici d'en poser les bases, en opposant à l'Être parfait qu'est Dieu les êtres dont la bonté est réduite: « Il n'y aurait point de biens changeants s'il n'y avait un bien immuable. Lorsque tu entends dire: ce bien-ci, ce bien-là, qui peuvent même, à un autre point de vue, être appelés mauvais [*non bona*], si tu peux, sans eux qui ne sont bons que par leur participation au bien, saisir le bien même dont ils participent pour être bons, car tu le saisis, lui, du même coup, quand tu entends dire ce bien-ci, ce bien-là; si donc tu peux, sans eux, percevoir le bien même, c'est Dieu que tu perçois ³³. » Au fond de cet

³² *Ibid.*, 10

³³ « Quapropter nulla essent mutabilia bona, nisi esset incommutabile bonum. Cum itaque audis bonum hoc et bonum illud, quæ possunt alias dici etiam non bonum, si potueris, sine illis quæ participatione boni bona sunt, perspicere ipsum bonum cujus participatione bona sunt; simul enim et ipsum intelligis, cum audis hoc aut illud bonum; si ergo potueris, illis detractis, per se ipsum perspicere bonum, perspexeris Deum » (*De Trinitate*, VIII, III, 5: *P.L.*, XLII, col. 950).

exposé et des précisions qu'y ajoute l'auteur, se trouve le sens net d'une dépendance radicale des êtres imparfaits vis-à-vis d'un Parfait qui peut seul justifier la part de bien reconnue dans les êtres partiellement bons. Et cette dépendance manifeste non seulement l'existence d'un Parfait, mais sa présence active: « Ce bien n'est donc pas situé loin de chacun de nous; car en lui nous vivons, nous nous mouvons, nous sommes » (*Act.*, 17, 27-28) ³⁴. Le Parfait en question n'est donc pas un pur idéal; c'est un être vivant et présent.

La voie proposée ici pour monter vers Dieu est plus insinuée en cette preuve que développée par saint Augustin; l'auteur la reprend dans la septième voie, mais avec un élément spécial qui la rend plus manifeste à tous: la dépendance de l'esprit. Saint Thomas a condensé cette même doctrine dans sa quatrième voie, mais il la renforce, dans la fin de l'exposé, par un appel direct à la causalité.

5. Saint Augustin concrétise la preuve précédente dans l'observation du *mouvement* essentiel aux natures inférieures. Il oppose à la nature divine le caractère instable de tout ce qui n'est pas elle. Mais précisément ce regard sur les êtres changeants sera un point d'appui solide pour remonter jusqu'à Celui dont la nature est d'être immuable: « Et j'ai considéré les choses qui sont au-dessous de vous et j'ai reconnu que ni elles ne *sont* absolument, ni elles ne *sont pas* absolument. Elles sont, puisqu'elles viennent de vous; elles ne sont pas, puisqu'elles ne sont pas ce que vous êtes. Car cela est véritablement qui demeure immuablement. Ce qui est bon pour moi, c'est de m'attacher à Dieu, car, si je ne demeure en lui, je ne pourrai non plus demeurer en moi-même. Mais lui demeure en soi-même et renouvelle tout, et vous êtes mon Seigneur, puisque vous n'avez pas besoin de mes biens ³⁵. »

Cette mutabilité est très saillante dans le bien même, car le changement en question n'est pas d'ordre local, mais qualitatif. Tout être est bon, mais d'une *bonté relative*, qui permet le changement en mieux comme en pis ³⁶. Cette doctrine est reprise, avec une insistance accrue, au début des considérations sur le monde qui rem-

³⁴ « Hoc ergo bonum non longe positum est ab unoquoque nostrum: in illo enim vivimus, et movemur et sumus » (*ibid.*).

³⁵ *Conf.*, VII, XI, 17 (trad. Labriolle).

³⁶ *Conf.*, VII, XII, 18.

plissent le dernier livre des *Confessions*, notamment au livre XI : « Donc le ciel et la terre existent. Ils clament qu'ils ont été créés, car ils changent, ils varient. Or, quand une chose n'a pas été créée et qu'elle existe cependant, elle ne peut avoir rien en elle qui n'ait été auparavant déjà. Autrement ce serait en elle la marque même du changement et de la vicissitude. Ils clament également qu'ils ne sont pas créés eux-mêmes : si nous sommes, c'est que nous avons été créés; nous n'étions donc pas avant d'être, comme si nous eussions pu nous créer nous-mêmes. — Et cette voix avec laquelle ils parlent, c'est le spectacle même qu'ils étalent à nos yeux. C'est donc vous, Seigneur, qui les avez créés; vous êtes beau, car ils sont beaux; vous êtes bon, car ils sont bons; vous êtes, car ils sont. Pourtant, ils n'ont ni la beauté, ni la bonté, ni l'être au même degré que vous, leur Créateur, et en comparaison de vous, ils ne sont ni beaux, ni bons; ils n'existent même pas. Cela nous le savons, et grâce vous en soit rendue; et notre science n'est qu'ignorance, comparée à la vôtre³⁷. Ici encore, les points de vue sont mêlés; la preuve par le mouvement est associée à celle de la beauté, d'autant que saint Augustin n'entend pas procéder avec la rigueur d'un pur dialecticien. Il insinue les arguments, plus qu'il ne les met en forme rigide.

6. L'âme humaine, spécialement envisagée dans ses aspirations à la béatitude, est une autre voie vers Dieu, familière à saint Augustin. Il a exalté plus que personne, dans son œuvre philosophique, les grandeurs de l'âme. Il aime à situer l'homme au sommet de la hiérarchie cosmique, par cette âme; et, dans la vie humaine qu'il décrit, l'âme a la priorité sur le corps et il n'y a rien au-dessus d'elle. L'âme régit le corps avec lequel elle forme un tout substantiel. Elle a sur lui une vraie supériorité pratique, sans d'ailleurs se suffire. Elle est, en particulier, impuissante à réaliser la béatitude qu'appelle sa nature par ses aspirations les plus profondes. Celles-ci, bien comprises, conduisent à un Être supérieur parfait et source de perfection. Une vraie preuve de Dieu peut s'appuyer sur ces données, et divers Dialogues en fournissent des éléments précieux³⁸; l'âme ne peut trouver son bonheur qu'en s'unissant à Celui qui l'a créée.

³⁷ *Conf.*, XI, iv, 6.

³⁸ Voir en particulier le *De quantitate animæ*, n^{os} 70-80; le *De musica*, VI, v, x et passim.

C'est là aussi le thème fondamental du traité *De Moribus*, qui montre tour à tour que « le souverain bien de l'homme est l'âme » et que « le souverain bien de l'âme est Dieu ³⁹ ». Une vraie démonstration rationnelle est ainsi donnée comme base de la première théorie augustinienne de la morale ⁴⁰.

Ce sujet se prête à d'infinis développements. Le tractatus 23 sur l'Évangile de saint Jean en fournit un fort précieux, qu'il faut au moins analyser. L'âme humaine ne peut trouver une béatitude digne d'elle, dit-il ⁴¹, « qu'en participant à cette vie toujours vivante et à cette immuable et éternelle substance qui est Dieu ⁴² ». Et de même que l'âme fait vivre le corps qui lui est inférieur, ainsi l'être qui seul la dépasse peut la faire vivre dans le bonheur. « Au-dessus du corps il y a l'âme, mais au-dessus de l'âme il y a Dieu ⁴³. » Le saint a ici un but moral, mais l'exhortation est fondée sur une doctrine ferme, qui est d'ordre rationnel autant que théologique. L'analyse des aspirations de l'âme et la constatation de ses lacunes contiennent les éléments solides d'une vraie preuve de l'existence de Dieu, et de son intervention vitale dans l'existence humaine.

Si bien adaptée qu'elle paraisse à la méthode doctrinale d'Augustin, elle n'est cependant pas la plus importante. Il en est une autre qui mérite d'être appelée la preuve augustinienne par excellence: c'est celle qui s'appuie sur la *vie de l'esprit*. C'est de celle-ci que va traiter avant tout cet ouvrage, d'autant qu'elle forme en quelque manière la synthèse des trois précédentes, à un point de vue nouveau, très important en augustinisme, la vérité.

7. La preuve par la *vie de l'esprit* pénètre dans l'âme humaine plus à fond que la précédente, et l'on en trouve un signe dans le fait que saint Augustin, analysant les arcanes de la mémoire, au livre X des *Confessions*, décrit d'abord les aspirations à la béatitude avant d'atteindre Dieu *comme vérité* dans les profondeurs de la vie mentale ⁴⁴.

³⁹ I, III-VI, n° 4-10.

⁴⁰ L'autre grande preuve se présente aussi dans un traité de morale, plus philosophique que théologique, le *De libero arbitrio*.

⁴¹ *Tract. in Joan.*, XXIII, v, n° 5: *P.L.*, XXXV, col. 1584-1585.

⁴² « Beatitudinem tamen ejus qua fit beata ipsa anima non fieri nisi participatione illius vitæ semper vivæ, incommutabilis, æternæque substantiæ quæ Deus est » (*ibid.*).

⁴³ « Superior enim anima quam corpus et superior quam anima Deus » (*ibid.*).

⁴⁴ « Ubi inveni veritatem, ibi inveni Deum meum, ipsam veritatem » (*Conf.*, X, xxiv, n° 35).

Cette méthode est bien intentionnelle et répond à une doctrine insinuée pour le moins dans les 83 *Questions*, notamment dans les questions 45 et 54. « L'esprit humain, jugeant le visible, peut se reconnaître meilleur que toutes les réalités visibles. Cependant lorsqu'il se voit aussi monter et descendre en sagesse et se trouve par là changeant, il découvre au-dessus de lui la vérité immuable⁴⁵. » Cette réalité est Dieu même, le Créateur et le souverain Maître de toute chose. Le bonheur de l'âme est précisément de la trouver en elle-même⁴⁶. L'esprit dans son action dépend de lui, qui s'impose de haut, et il y a là une preuve saisissante pour chacun de l'existence d'un Être parfait qui s'identifie avec la Vérité. L'essentiel de l'argument est dans la dépendance de l'esprit (*mens*) à l'égard d'un Être transcendant.

Les éléments métaphysiques des dernières preuves, que nous venons d'analyser, se groupent ainsi en une septième, dite preuve *par la vérité*, qui est considérée généralement comme la preuve augustinienne par excellence. On doit la retenir comme telle, mais il faut en préciser la portée exacte. On le peut d'autant mieux que saint Augustin l'a exposée lui-même tout au long dans le *De Vera Religione* et surtout dans le *De libero Arbitrio*. Il en a donné la substance, peu après la citation précédente, dans la question 54 du même traité⁴⁷. Il y met l'accent sur le caractère changeant de l'âme, mais plus encore peut-être sur l'union positive avec Dieu. Le mot du Ps. 72, v. 28, qui en fournit l'occasion, appelle cette insistance: *mihi autem adhærere Deo bonum est*. Mais ce texte pouvait amener bien d'autres développements, et c'est de façon bien spontanée que l'auteur a exposé ici une doctrine toute rationnelle. A la fin de sa vie, dans les *Révisions*, il n'en a retouché qu'un mot par une précision intéressante qui, loin de rétracter la note intellectuelle du morceau, l'accuse encore: « Nous appelons Dieu, un être supérieur à toute âme », avait-il écrit. C'est « supérieur à tout esprit créé » qu'il faut dire, précise-t-il⁴⁸. Apparemment saint Augustin met en effet l'accent sur l'union de l'esprit à Dieu par l'intelligence: « Quicon-

⁴⁵ *De LXXXIII quæst.*, qu. 45, col. 28.

⁴⁶ « Beata efficitur intrinsecus inveniens etiam omnium visibilium creatorum et Dominum » (*ibid.*).

⁴⁷ *De LXXXIII quæst.*, qu. 54., (*ibid.*) col. 36.

⁴⁸ *I Retract.* xxvi, qu. 54; col. 627.

que comprend Dieu lui est uni ⁴⁹. » Et après diverses remarques sur l'immutabilité divine, il conclut : « Il n'y a rien de meilleur que l'âme raisonnable, sinon Dieu. Lorsqu'elle a l'intelligence d'un être qui est immuable, c'est lui qu'elle saisit, sans aucun doute. Telle est la vérité même ⁵⁰. » La formule est, à nos yeux, très équivoque. En fait, saint Augustin a ici en vue la dépendance vitale où se trouve l'esprit humain à l'égard d'un Être supérieur dans l'ensemble de son activité intérieure la plus élevée. Nous l'appellerons simplement la *preuve par la vie de l'esprit*. Il faut la situer de manière très spéciale dans son milieu normal, si l'on veut la bien comprendre, sans les déformations qui l'ont souvent travestie.

III. — LE MILIEU VITAL DE LA PREUVE AUGUSTINIENNE.

Saint Augustin reconnaît à chacune des preuves données une véritable valeur dialectique, rationnelle; mais aucune ne répond entièrement à son idéal. Celui-ci a des exigences bien caractéristiques. Le saint tend à l'union vitale de tout l'homme avec Dieu. Pour lui, la vraie preuve est celle qui conduit effectivement à ce don total de l'âme à Dieu présent en elle. Sans doute cette union devra être surnaturelle. La réalisation pleine est l'œuvre de la grâce et de la charité; mais l'action de celles-ci peut être bien préparée par une dialectique intérieure orientée vers un amour tout spirituel. Cette préparation devra être poussée jusqu'aux profondeurs de l'esprit, pour engager l'âme entière au service de Dieu, nous le verrons plus loin. Aucune des démonstrations proposées n'y suffit.

Ne pourrait-on attendre ce résultat d'une de ces élévations à Dieu qu'aime à décrire saint Augustin en certains sermons ? Peut-être, mais ici, en général, l'argumentation rationnelle est moins serrée, et même si cette lacune est corrigée par d'autres éléments d'ordre supérieur, nous n'y trouvons pas, au point de vue philosophique, la rigueur requise dans une démonstration. Voilà pourquoi il ne s'est

⁴⁹ « Cui, quisquis eum intelligit, junctus est » (*loc. cit.*, col. 38).

⁵⁰ « Nec quidquam est melius rationali anima, nisi Deus. Cum igitur intelligit aliquid quod semper eodem modo sese habet, ipsum sine dubio intelligit. Hæc autem est ipsa veritas » (*ibid.*).

pas attaché à cette méthode dans les œuvres où cette rigueur s'imposait. Cependant ce genre d'élévations, semi-rationnelles, semi-spirituelles, est fort utile pour connaître l'orientation de la pensée du saint et comme son milieu vital. Aussi croyons-nous utile, sinon absolument nécessaire, de citer de larges extraits d'une homélie célèbre qui explicite à merveille ce point de vue: c'est l'homélie sur le Psaume 41 ⁵¹.

L'orateur commente le mot du psalmiste: *Ubi est Deus tuus*? Il y voit une sorte de défi adressé aux chrétiens par ses ennemis, qui se vantent de pouvoir montrer sur la terre leurs dieux de pierre, ou dans le ciel ce soleil qui inonde le monde d'une lumière éblouissante ⁵². Le chrétien leur est-il inférieur? Non. Il peut atteindre son Dieu de façon tangible, quoique spirituelle. « Que ferai-je pour trouver mon Dieu? » Il va considérer ce monde qui est son œuvre; plus encore l'âme humaine qui est sa demeure; mais il devra s'élever plus haut encore, car Dieu est au-dessus de l'âme et ne se confond pas avec elle (n^{os} 7-8). Ceci est, en fait, une simple introduction, car la vraie demeure de Dieu pour le chrétien est l'Église, où il communique parfois avec abondance aux âmes saintes et pieuses des délices qui sont un avant-goût des joies célestes (n^{os} 9-10). Ces derniers développements, où se manifeste un très haut mysticisme, aux yeux des esprits les moins prévenus ⁵³, dépassent évidemment notre sujet, mais ils montrent bien le cadre spirituel qui l'enchéâse. Pour n'être qu'une introduction, l'élévation naturelle n'en est pas moins marquée par ce besoin de vie et d'union qui est la note propre de l'augustinisme et s'affirmera surtout au terme de la longue thèse dialectique. Il y aura donc grand avantage à suivre l'auteur dans sa marche. On trouvera dans ses descriptions de précieux éléments de preuve qu'il est bon de recueillir.

Saint Augustin jette d'abord un regard sur le monde:

Je considérerai la terre: la terre a été faite. La beauté de la terre est grande, mais elle a un auteur. Ce sont de grandes merveilles que les germes et les croissances, mais tous, ils ont un créateur. J'embrasse du regard l'immensité de la mer qui nous entoure, je m'extasie, émerveillé:

⁵¹ *Enarr. in Ps.*, xli, n^o 6-10: *P.L.*, xxxvi, col. 467-471.

⁵² *Ibid.*, n^o 6.

⁵³ Voir J. MARÉCHAL, s.j., *La vision de Dieu au sommet de la contemplation d'après saint Augustin*, dans *Nouv. Rev. théol.*, 1930, p. 89-109 et 191-214. Voir spécialement, p. 206-213.

et je cherche celui qui l'a créée. Je regarde le ciel et la beauté des astres; j'admire l'éclat du soleil qui suffit à illuminer le jour, la lune qui console la nuit de ses ténèbres. Tout cela est admirable, tout cela est digne de louange, tout cela est merveilleux, puisque cela n'est plus de la terre mais du ciel. Et cependant, ce n'est pas encore là que ma soif s'apaise: j'admire, je loue; mais c'est de Celui qui a fait tout cela que j'ai soif.

Après cette étape extérieure, rapidement parcourue, en voici une autre, intérieure, où l'orateur s'attarde:

Et je reviens à moi-même, j'étudie attentivement ce que je suis, moi qui mène cette enquête; et je trouve que j'ai un corps et une âme, un corps que je dirige et une âme qui me dirige, un corps qui obéit et une âme qui commande. Je discerne que l'âme est quelque chose de mieux que le corps. Je vois que l'enquêteur ce n'est pas le corps mais l'âme. Et cependant tout ce que je viens de passer en revue, je sais que je l'ai fait grâce au corps. La terre que je louais, c'est par mes yeux que je l'avais connue: la mer que je louais, c'est par mes yeux que je l'avais connue; le ciel, les étoiles, le soleil, la lune que je louais, c'est par mes yeux que je les avais connus.

Les yeux sont des membres du corps, ils sont les fenêtres de l'esprit: il y a à l'intérieur quelqu'un qui voit par elles; lorsqu'il est absent, absorbé par quelque pensée, c'est en vain qu'elles sont ouvertes. Ce n'est pas avec ces yeux-là que je dois chercher mon Dieu qui a fait tout ce que mes yeux voient.

Que mon esprit considère par lui-même maintenant s'il y a quelque chose que je ne puisse saisir par les yeux comme les couleurs et la lumière, ni par les oreilles comme le chant et le son, ni par les narines, comme la suavité des odeurs, ni par le palais et la langue comme la saveur, ni par tout le corps comme je sens le dur et le mou, le chaud et le froid, le rugueux et le lisse; mais s'il y a quelque chose que je voie intérieurement.

Voir intérieurement, qu'est-ce à dire? Est-ce seulement percevoir ce qui n'est ni la couleur, ni le son, ni l'odeur, ni la saveur, ni le chaud, ni le froid, ni le dur, ni le mou? Qu'on me dise un peu la couleur de la sagesse! Lorsque nous songeons à la justice et qu'intérieurement nous jouissons de sa beauté, qu'est-ce qui retentit aux oreilles? quelle odeur monte aux narines? qu'est-ce qui est goûté par la bouche? qu'est-ce que la main a eu plaisir à toucher? La justice est tout intérieure, elle est belle, elle est honorée, elle est vue; et si ces yeux du corps sont dans les ténèbres, l'esprit n'en jouit pas moins de sa lumière. Que voyait donc Tobie, lorsque, aveugle, il donnait à son fils «clairvoyant» un conseil de vie?

Il y a donc quelque chose que voit l'esprit qui domine, gouverne et habite le corps; quelque chose que l'esprit ne perçoit ni par les yeux, ni par les oreilles, ni par le nez, ni par le palais, ni par le toucher, mais par lui-même; et ce quelque chose qu'il perçoit par lui-même est bien supérieur à ce qu'il perçoit par son esclave. Car il est évident que c'est par lui-même que l'esprit se voit, et l'esprit pour se connaître, se voit⁵⁴.

⁵⁴ «Seipsum per seipsum videt, et animus ipse ut novit se, videt se.»

Et pour se voir, il ne cherche pas l'aide des yeux du corps, bien au contraire: il s'arrache de tous ces sens corporels, gêneurs et tapageurs, pour pouvoir rentrer en lui-même, pour se voir lui-même en lui-même, pour se connaître en lui-même⁵⁵.

Mais, en est-il de Dieu, comme de mon esprit? Non, car si Dieu ne peut être vu que par l'esprit, il ne l'est cependant pas de la même manière que l'esprit. L'esprit cherche, en effet, quelque chose qui est Dieu et dont on ne pourra se moquer en disant: *Où est ton Dieu?* C'est une vérité sans changement, une substance sans imperfection. Or, ce n'est pas le cas de l'esprit: il progresse, puis recule; il connaît, puis ignore; il se souvient, puis oublie; il veut, puis ne veut pas. Cette inconstance ne convient pas à Dieu. Si je dis: Dieu change, ils auront raison de m'insulter ceux qui disent: *Où est ton Dieu*⁵⁶?

Si importante que soit la voie intérieure, elle est une simple voie. Dieu est au-dessus de l'esprit et c'est dans la transcendance seule qu'on peut le trouver:

Cherchant mon Dieu dans les choses visibles et corporelles, je ne l'y trouve pas; cherchant sa réalité en moi, comme s'il était de même nature que moi, je ne l'y trouve pas non plus; je sens que mon Dieu est quelque chose au-dessus de mon âme. Aussi, pour pouvoir le saisir, « j'ai médité ces choses, et j'ai répandu mon âme au-dessus de moi. *Hæc meditato sum et effudi super me animam meam* » (v, 5). Comment mon âme pourrait-elle atteindre au-dessus d'elle-même ce qu'elle cherche, si elle ne se répandait au-dessus d'elle-même? Car si mon âme restait en elle-même, elle ne pourrait rien voir d'autre qu'elle-même; et se voyant, elle ne pourrait voir son Dieu.

Qu'ils crient maintenant, mes insulteurs, qu'ils crient: *Où est ton Dieu?* Pour moi, tant que je n'en ai pas la vision, tant que je suis dans l'attente, jour et nuit, je mange mes larmes. Qu'ils crient encore: *Où est ton Dieu?* Pour moi, je cherche mon Dieu dans tous les corps du ciel et de la terre, je ne le trouve pas; je cherche sa réalité dans mon âme, et je ne la trouve pas; et cependant, je médite et poursuis cette recherche de mon Dieu: par les choses créées, désirant apercevoir et comprendre l'invisibilité de mon Dieu (*Rom.*, I, 20), j'ai répandu mon âme au-dessus de moi-même; et maintenant il ne me reste plus rien à saisir que mon Dieu. Car c'est là qu'est la demeure de mon Dieu, au-dessus de mon âme: là il habite, de là il me voit, de là il m'a créé, de là il me gouverne, de là il me conseille, de là il me stimule, de là il m'appelle, de là il me dirige, de là il me conduit, de là il me fait parvenir au terme⁵⁷.

Tout s'est déroulé jusqu'ici sur le plan naturel, et la citation même de saint Paul confirme ce point de vue, puisque l'Apôtre en ce passage de l'*Épître aux Romains* rappelle que les païens peuvent

⁵⁵ « Abstrahit se ad se, ut videat se in se, ut noverit se apud se. »

⁵⁶ *Ibid.*, n° 7.

⁵⁷ *Ibid.*, n° 8.

atteindre une vraie connaissance de Dieu par la création: « En effet ses perfections invisibles, son éternelle puissance et sa divinité sont, depuis la création du monde, rendues visibles à l'intelligence par le moyen de ses œuvres » (*Rom.*, 1, 20). Si nous n'avons pas trouvé explicitée en ces pages la preuve augustinienne proprement dite de l'existence de Dieu, nous avons bien découvert le milieu vital où elle se présente, et constaté que, malgré les hautes tendances spirituelles, mystiques même, qui s'y manifestent, il y a place pour une œuvre vraiment rationnelle. L'association des objets considérés n'implique pas la confusion de la nature et de la grâce. L'exposé rationnel n'est pas faussé par cette distinction, ni même par la réparation.

Fulbert CAYRÉ, a.a.,
professeur à l'Institut catholique de Paris.

Pour le progrès des missions

Sa Sainteté le pape Pie XII ne manque aucune occasion d'orienter et de stimuler l'action des catholiques. Il vient de le faire de nouveau dans une importante encyclique *Evangelii præcones*. Elle s'ajoute à la liste déjà imposante des lettres d'importance capitale que nous devons au souverain pontife actuel: *Summi pontificatus* (21 octobre 1939), *Mystici Corporis Christi* (29 juin 1943), *Divino Afflante Spiritu* (30 septembre 1943), *Mediator Dei* (20 novembre 1947), *Optatissima Pax* (18 décembre 1947), *Redemptoris Nostri* (15 avril 1949) et *Humani Generis* (12 août 1950) pour en citer quelques-unes seulement.

Pie XII aura illustré l'Église d'une façon vraiment exceptionnelle et par le prestige de sa personne et par l'importance de son action doctrinale. Il aura eu la gloire de donner l'exemple de la fermeté apostolique la plus authentique au cours de la deuxième guerre mondiale¹ et dans les temps difficiles qui suivirent, en particulier dans sa lutte contre le communisme athée. Il aura encore eu le mérite de la définition dogmatique de l'assomption de la très sainte Vierge Marie et la gloire d'avoir éclairé l'Église sur à peu près tous les points de la doctrine sacrée.

Promoteur de la recherche intellectuelle la plus savante et la plus solide, promoteur aussi de l'adaptation de l'apostolat aux besoins réels et aux mentalités modernes, Pie XII reste souverainement fidèle au mandat que lui a confié le Christ et qui est de conserver pur de tout alliage le dépôt sacré de la Révélation et de maintenir dans les bornes de l'orthodoxie et de l'ordre tous les efforts sincères, mais parfois imprudents, tentés dans les domaines de l'esprit et de l'action.

Evangelii præcones veut souligner le vingt-cinquième anniversaire de *Rerum ecclesiæ*² où Pie XI « donnait des règles très sages pour le développement toujours plus grand des Missions catholiques ».

¹ Voir l'article du R. P. Maurice GIROUX, o.m.i., « *Affermis tes frères* », dans la *Revue de l'Université d'Ottawa*, 19 (1949), p. [153]-158.

² *A.A.S.*, 1926, p. 65 et sv.

Le document donne cependant de nombreuses consignes qui lui confèrent une importance beaucoup plus grande que celle de simple rappel d'un anniversaire.

Nous voudrions présenter à nos lecteurs un bref aperçu de l'encyclique, espérant que des spécialistes en donneront plus tard, dans cette *Revue*, des études plus spécialisées.

Le pape passe d'abord en revue le progrès réalisé au cours des vingt-cinq dernières années. Il loue « avec grande joie le travail déjà accompli » et il exhorte tous les fidèles « à le poursuivre toujours avec la plus grande ardeur ». Pie XII se plait ensuite à donner quelques statistiques comparatives:

En 1926 on comptait 400 missions; actuellement on en compte 600; alors les catholiques n'atteignaient pas 15 millions, aujourd'hui ils sont près de 20.800.000. En cette même année 1926 les prêtres, venus soit de l'extérieur, soit des missions mêmes, étaient au nombre de 14.800; aujourd'hui, ils sont plus de 26.800. À cette époque tous les pasteurs chefs de missions étaient des étrangers; en 25 ans, 88 de ces missions ont été confiées au clergé indigène . . . Les petits séminaires ont grandement augmenté en nombre et en qualité; les grands séminaristes qui, il y a 25 ans, n'étaient que 1.770, sont à présent 4.300 et de nombreux séminaires régionaux ont été construits.

Tout cela a été accompli malgré la guerre et l'après-guerre et nonobstant les persécutions dont l'Église a été la victime. Le pape montre ensuite comment on a fondé à Rome l'Institut missionnaire, et ailleurs, de nombreuses chaires de missiologie³. De plus, Pie XII a ouvert à Rome le Collège Saint-Pierre « pour la formation plus complète des prêtres indigènes aux sciences sacrées, à la vertu et à l'apostolat ». Il continue en énumérant les progrès de l'Église missionnaire: deux nouvelles universités, les collèges sont passés de 1600 à 5000 et on peut dire que les dispensaires et les hôpitaux de toutes sortes ont doublé. L'Union missionnaire du Clergé a pris un développement considérable; l'Agence Fides a été créée pour rechercher, rédiger et diffuser les nouvelles religieuses; la presse missionnaire a partout été développée et de nombreux congrès missionnaires ont été tenus, en particulier le grand congrès de Rome au cours de l'Année sainte.

³ On se souvient que l'Université d'Ottawa fondait en 1948 un Institut de Missiologie rattaché à la Faculté de Théologie.

Dans la pensée du pape tous ces progrès, si consolants soient-ils, doivent être une invitation à aller toujours de l'avant. La moisson blanchit et les ouvriers, nombreux pourtant, ne peuvent suffire à la tâche, « il reste beaucoup à faire, il reste beaucoup à obtenir de Dieu par d'humbles prières ». Ces progrès ne sont pas seulement le fruit des

[. . .] travaux des semeurs de la parole divine, mais [sont dus] aussi au sang versé en abondance dans le témoignage du martyre, car au cours de ces dernières années, les persécutions les plus âpres contre l'Église naissante se firent sentir en certaines nations; de nos jours même telles régions de l'Extrême Orient voient verser le sang pour la même cause.

Toutes ces souffrances affligent le cœur paternel du Saint-Père et non seulement accompagne-t-il ses missionnaires et leurs fidèles de son amour de père, mais il en parle avec un respect paternel, car il sait bien que leur rôle s'élève parfois jusqu'à la dignité du martyre. Ceux qui trouvent la mort loin de leur patrie en s'acquittant de leur sainte fonction sont des semences dont la volonté de Dieu fera germer un jour des fruits très abondants. Ils font progresser une cause semblable à celle de l'Église primitive; la société divine que le Christ a fondée, ne pourra jamais être vaincue par aucune puissance terrestre, mais « elle triomphera d'un front serein de toutes les attaques ». Dans sa force surnaturelle le souverain pontife les exhorte à continuer toujours à témoigner pour le Christ avec la même constance.

Le pasteur mesure ensuite les dangers qui menacent les brebis, soit à cause de l'extension du matérialisme athée, soit à cause « d'une certaine doctrine qui se dit chrétienne mais qui est en fait imbue des idées et des erreurs communistes ». Il recommande d'une façon particulière aux prières, les ouvriers apostoliques qui s'adonnent aux missions dans les régions intérieures de l'Amérique latine où les non-catholiques répandent des erreurs cachées ou manifestes.

« Dans l'intention de rendre toujours plus efficace l'activité des prédicateurs de l'Évangile et pour qu'aucune goutte de leur sueur et de leur sang ne soit répandue en vain », l'encyclique expose les principes de l'Action missionnaire. La vocation missionnaire destine à une « fonction tout à fait grande » et le missionnaire consacre sa vie à Dieu pour propager son règne jusqu'aux extrémités de la terre

et non pour rechercher ses propres intérêts. Son amour de l'Église doit donc être tel qu'il considère comme une seconde patrie, la terre, à laquelle il vient apporter la lumière de l'Évangile. Qu'il subordonne l'amour de son Institut à l'amour de l'Église.

Pour mieux remplir son mandat et réaliser le but des missions, le futur missionnaire doit commencer sa formation dans son pays d'origine par l'étude des langues, de la médecine, de l'agriculture, de l'ethnographie, de l'histoire, de la géographie, etc.

Selon l'encyclique encore, le

[...] but des Missions [...] est d'abord de faire resplendir pour de nouveaux peuples la lumière de la vérité chrétienne et de susciter de nouveaux chrétiens. Mais le but dernier auquel elles doivent tendre — et qu'il faut toujours avoir sous les yeux — c'est que l'Église soit fermement et définitivement établie chez de nouveaux peuples, et qu'elle reçoive une Hiérarchie propre, choisie parmi les habitants du lieu.

C'est la doctrine déjà exprimée dans la lettre apostolique *Maximum illud* de Benoît XV⁴ et dans l'encyclique *Rerum ecclesiæ* de Pie XI⁵. Il faut que les nouvelles églises puissent vivre le plus tôt possible sans l'aide des œuvres missionnaires. Pour cela, les œuvres doivent être établies comme il faut et surtout un clergé indigène à la hauteur des besoins doit être créé et formé. La gloire du succès en reviendra aux missionnaires étrangers. Puis, lorsque le territoire cultivé par un institut religieux passe entre les mains du clergé indigène, l'institut, qui y a peiné de nombreuses années, « ne doit pas nécessairement abandonner tout à fait » ce champ d'apostolat, « mais ce sera faire œuvre utile et convenable que de continuer à aider le nouvel évêque choisi dans le peuple du lieu » et de mener le combat comme des troupes auxiliaires, tout comme le font les Religieux dans tous les diocèses du monde.

Les laïcs de l'Action catholique ont aussi un rôle à remplir dans l'œuvre des missions comme cela s'est pratiqué dans la primitive Église, au moyen âge, et à toutes les époques de l'histoire ecclésiastique. Le pape insiste :

C'est pourquoi il faut absolument que les laïcs, se réunissant très nombreux dans les rangs de l'Action catholique, unissent là leur zèle généreux et actif à l'apostolat hiérarchique du clergé. L'œuvre des catéchistes est assurément nécessaire, mais non moins nécessaire est l'activité atten-

⁴ A.A.S., 1919, p. 440 et sv.

⁵ A.A.S., 1926, p. 65 et sv.

tive de ceux qui, sans recevoir aucun honoraire, mais uniquement poussés par l'amour de Dieu, se mettent à la disposition des prêtres pour les aider dans leurs fonctions.

Que des associations se forment partout et pour tous. Que les membres de l'Action catholique fassent partie

[. . .] d'associations dans le but de conformer les institutions sociales et politiques aux principes et aux règles chrétiennes; bien plus, le droit dont ils jouissent, permet, et le devoir qu'ils ont, demande qu'ils prennent part, non seulement comme citoyens mais aussi comme catholiques.

Pie XII revient sur l'importance des écoles et des collèges, si aptes « à réfuter les erreurs de tout genre que répandent de plus en plus les non-catholiques et les communistes et qui atteignent ouvertement ou en secret surtout les jeunes ». La presse doit être développée, et les hôpitaux, les dispensaires, les léproseries sont aussi vivement recommandés. Ces œuvres de charité constituent « les fleurs les plus belles du jardin où se dépensent les ouvriers de l'Évangile » et le souverain pontife bénit très paternellement tous les missionnaires qui se dépensent dans les léproseries. Il recommande aux religieux et religieuses qui se sentent appelés à cette vocation sublime du soin des malades de se donner « avant de quitter leur patrie, la culture intellectuelle et morale que requièrent aujourd'hui ces services ». Quant à la médecine et à la chirurgie, il sera à propos de s'en remettre à des laïcs diplômés, prêts à quitter volontiers leur patrie pour aider les missionnaires.

La question sociale retient le pape assez longuement. Sa solution réside dans la justice et la charité. « Il faut absolument faire passer dans la pratique avec zèle, ardeur, énergie, les vrais principes qu'enseigne l'Église en matière sociale. » La jouissance des biens de ce monde ne saurait être l'unique but de l'homme en cette vie. Nous sommes en route vers l'éternelle patrie: voilà la doctrine à prêcher. C'est aussi le devoir de tous d'alléger les souffrances, les misères, les angoisses qui affligent nos frères en cette vie. La charité peut en partie remédier à bien des injustices d'ordre social, mais cela ne suffit pas, la justice doit d'abord s'affirmer et être mise en pratique. Pie XII revient encore une fois pour condamner le communisme et pour affirmer le droit à la propriété privée. Il faut bannir toute servitude inconciliable avec les droits de la personne humaine, que cette servitude dérive du capital privé ou du pouvoir de l'État, dit-

il. Que l'on fonde dans les pays de missions et selon les ressources « les groupes sociaux et économiques, les associations et instituts que les circonstances et le caractère des populations demandent ».

En ce qui concerne les territoires de missions, le pape rappelle que les territoires ne sont pas confiés en exclusivité « en droit personnel et perpétuel ». Le droit du pontife romain est de voir à ce que les instituts envoient des missionnaires, en qualité et en nombre suffisant, et les ordres et les congrégations doivent faire appel à d'autres religieux et à d'autres missionnaires qui pourraient les aider dans leur tâche.

Un autre principe, déjà affirmé maintes fois, mais qu'il est toujours bon de réaffirmer pour rassurer les peuples appelés au christianisme, est énoncé par le pape. L'Église, dit-il, dans son œuvre de conquête pacifique, n'entend rien détruire de ce qui est « bon, honnête et beau en leur caractère et leur génie ». L'Église n'a

[. . .] jamais traité avec mépris et dédain, les doctrines des païens, elle les a plutôt libérées de toute erreur et impureté, puis achevées et couronnées par la sagesse chrétienne. De même, leurs arts et leur culture, qui s'étaient élevés parfois à une très grande hauteur, elle les a accueillis avec bienveillance, cultivés avec soin et portés à un point de beauté qu'ils n'avaient peut-être jamais atteint encore.

Elle a sanctifié en quelque sorte les mœurs particulières des peuples et leurs institutions traditionnelles. Le pape ajoute ce qu'il avait dit auparavant:

Tout ce qui dans ces usages et coutumes, n'est pas indissolublement lié à des erreurs religieuses sera toujours examiné avec bienveillance et quand ce sera possible, protégé et encouragé⁶.

Enfin le patriotisme n'a rien à craindre de la religion. « Les catholiques d'un pays sont d'abord citoyens de la grande famille de Dieu et de son royaume, mais ils ne cessent pas pour cela d'être citoyens de leur patrie terrestre. »

Voilà brièvement le contenu de *Evangelii præcones* que Pie XII donnait le 2 juin dernier, en la fête de saint Eugène I^{er}, espérant que ce vingt-cinquième anniversaire de *Rerum ecclesiæ* « sera pour tous les catholiques le point de départ de nouveaux efforts en faveur des missions ».

⁶ *Summi Pontificatus*, A.A.S., 1939, p. 429.

Il ne fait aucun doute que les directives si sages et si précises contenues dans l'encyclique, et que seule une analyse minutieuse et détaillée pourrait mettre parfaitement en lumière, apporteront des fruits abondants dans la culture de la Vigne du Seigneur. Une fois de plus les catholiques doivent remercier le saint père de ces enseignements et se montrer des fils aimants en les mettant pieusement en pratique, chacun dans la sphère où la divine Providence l'a placé.

Gaston CARRIÈRE, o.m.i.,
sous-directeur de la Revue.

Le bonheur de Dieu

Nos contemporains exercent un véritable culte de l'absolu. On en trouve un signe dans leur promptitude à transformer en « isme » leurs mouvements d'art et de pensée : cubisme, dadaïsme, surréalisme, existentialisme. Ils peuvent porter à l'absolu jusqu'à leurs inventions les plus surprenantes.

Or, ils ont aussi besoin d'un bonheur absolu. Celui-ci existe et il est possible de s'y joindre à tout instant. Il suffit de penser et de s'unir au bonheur infini de Dieu.

Être heureux parce que Dieu est heureux ! Êtes-vous capables d'un peu de désintéressement ? Vous désintéresser des aspects secondaires de l'existence, et puis pour un moment ne plus vous ériger en cause première de toutes choses. Vous simplifier, sortir de vous-mêmes et combler le besoin essentiel du bonheur, réaliser la béatitude, en vous unissant au bonheur de Dieu.

Penser à un être heureux, à une personne heureuse, surtout avec un peu d'amour, n'est-ce pas en effet entrer soi-même dans le bonheur ? Ce qui fait objection à beaucoup souligne l'urgence d'affronter ce sujet.

Le monde souffre ? Si la philosophie enseigne que le plus grand bonheur de l'homme consiste à penser à Dieu, peut-on alors se taire au moment où l'humanité gémit ses souffrances en de longues colonnes de journaux tous les jours ? Sans doute il faut d'abord vivre pour penser à Dieu et l'on entend bien que la vie soit d'abord permise à tous les affamés du monde. Mais les affamés ne demandent pas que du pain. Ils réclament le bonheur, le bonheur le plus entier qui leur soit possible. C'est un cri de nature.

On appelle en effet béatitude le bien propre d'une nature intellectuelle, Dieu, ange ou homme.

L'homme est pleinement heureux de cette béatitude par un acte limité sans doute, un acte d'homme. Mais l'objet de cet acte est Dieu même. C'est seulement quand il pense à Dieu sur terre que

l'homme peut totalement entrer dans son bonheur. Pour le dire avec plus de force, saint Augustin allait jusqu'à employer cette formule dont on a pu dans la suite abuser: heureux qui te sait, même s'il ignore tout le reste¹.

Cherchons donc à savoir quel est le bonheur de Dieu.

La béatitude, pour commencer par une définition, c'est le bien propre de la nature intellectuelle. Êtes-vous intelligent, et même intellectuel? Vous êtes capable de béatitude. Il ne vous reste plus qu'à passer de l'état de capacité à l'état de fait. Dieu n'a pas à effectuer ce passage. Le bien propre de l'intelligence, il le tient effectivement. Il est donc heureux.

La nature intellectuelle cherche son bien le plus parfait. Autant dire qu'elle veut son agir le plus parfait, l'acte étant supérieur au simple pouvoir. Quelle est donc l'opération la plus parfaite?

La première réponse me coupe le souffle. Je suis tenté d'arrêter d'écrire. Ne plus parler non plus. Car les opérations immanentes qui ne produisent rien sauf leur activité même sont les plus parfaites. Alors vraiment, pourquoi parler ou écrire ces lignes? Du moins faudrait-il le faire sans quitter le sanctuaire intérieur de l'âme, sans troubler le travail immanent de la pensée, le lac de silence où se reflètent et revivent les monts, les arbres et tous les êtres: le ciel entier lui-même. Par bonheur l'écriture et le langage sont des activités qui gagnent à voisiner les sources, et qui sont toutes liées à l'évolution immanente du verbe intérieur.

Déjà dans l'ordre sensible, voir une belle peinture, écouter Beethoven, c'est-à-dire écouter la grande musique, ce sont des perfections, bien que par ces actes on ne bombarde ni ne produise rien d'extérieur. Ce sont des perfections du sujet même qui les pose. Elles ne sont pas ordonnées à une œuvre qui soit leur fin. Elles peuvent être ultimes. Il peut être plus difficile à un grand musicien de faire quoi que ce soit pour Dieu. Il peut ériger son art en fin ultime.

C'est terrible avoir un don, par exemple l'oreille, à un état si transcendant qu'il devienne exorbité et ne puisse plus s'intégrer à une sagesse humaine totale.

¹ Pour l'abus visé, voir GILSON, *Reason and Revelation in the Middle Age*, New-York, Scribner's, 1938, p. 5 et suiv.

Les actions qui produisent une œuvre trouvent leur perfection dans l'œuvre et non dans l'ouvrier. Et une nature intellectuelle ne saurait y enclore sa félicité. Au vrai, elle ne se contentera pas non plus de voir ni d'entendre dans l'ordre sensible, puisqu'elle possède un pouvoir d'immanence encore plus grand, une plus haute faculté : l'intelligence. Et de plus, son meilleur objet c'est Dieu. Quand après entraînement, elle arrivera à penser Dieu facilement, fermement, avec perfection et délectation, c'est alors qu'elle aura touché du pied le rivage des îles fortunées.

Le bonheur de Dieu est total, intelligence qui pense sa propre perfection et d'une façon parfaite. C'est déjà s'y joindre de penser à lui.

Penser que son intelligence et lui-même c'est tout un, et que sa béatitude c'est justement son agir intellectuel, c'est dire qu'il est la béatitude même, le bonheur subsistant, le bonheur par essence alors que tous les autres ne le touchent que par participation.

Tout ce qu'on fait et tout ce qu'on dit, on le fait et on le dit en vue de la béatitude. Ce vers quoi Dieu ordonne tout ce qu'il fait, c'est sa propre bonté qui est identique à son essence. Sa béatitude c'est donc lui-même.

Autant Dieu l'emporte sur toutes ses œuvres, autant l'emporte aussi son bonheur. Comment marquer de plus près cette excellence.

Je me rappelle comme un grand moment ces minutes d'un dimanche après-midi où Bernstein jouait à New-York le premier concerto de piano de Beethoven. C'était le 19 février 1950. Et je me suis dit tandis qu'il égrenait les divines mélodies : là, les plus ardents musicologues ont pris les premiers rangs, surtout les places autour du piano où l'on peut parfaitement voir le jeu (pas d'espoir pour moi, j'étais à Ottawa devant la radio) ; ils ont pensé que plus ils seraient près de la source en mesure de la boire des yeux en même temps que des oreilles, plus leur joie serait grande. Proximité de la source. Portons cette idée en Dieu. Il est le plus proche possible de la béatitude, la béatitude étant lui-même. Il est donc singulièrement heureux.

L'amour est source de joie. Par exemple, plus on aime l'étude et plus la joie est grande si c'est l'heure d'étudier. Plus on aime la

culture et plus est intense le bonheur d'exercer son esprit. Or ce qu'on aime le plus c'est soi-même. Affirmation surprenante ? Que non ! Il faut la préciser en ajoutant : toutes choses égales d'ailleurs. Si Dieu était notre égal, on s'aimerait plus que lui. Comme il est notre créateur et notre tout, on doit tendre à l'aimer plus que nous-mêmes, tout comme c'est inscrit déjà dans l'ordre naturel, comme la main se lève instinctivement contre une explosion pour protéger la tête : la partie se sacrifie pour le tout. Mais, ces précisions faites, redisons que toutes choses égales d'ailleurs, c'est soi-même qu'on aime le plus.

D'où Dieu trouvant sa béatitude en lui-même y trouve un bonheur bien plus grand que tous les autres obligés de chercher leur béatitude hors d'eux-mêmes.

Si la béatitude se trouve dans la parfaite opération de l'intelligence, hâtons-nous de résumer comment Dieu est ici hors pair. Intelligence subsistante, par un seul acte il comprend parfaitement toute sa richesse et toutes les autres choses, aussi bien celles qu'il a faites que celles qu'il aurait pu faire.

Le bonheur de Dieu habite l'unique instant de l'éternité, il est là toujours tout-à-la-fois. Notre bonheur est fragmenté dans le cours du temps. Si nous pouvions rassembler en une seule joie tous les moments séparés de bonheur que le bon Dieu a fait briller dans nos vies et cette seule joie totale la faire durer toujours, notre participation à l'éternité serait plus grande encore. Car le bonheur parfait de Dieu est total et dure toujours et à l'état parfait.

C'est ici que le souvenir spirituel de l'homme apparaîtra en toute sa lumière. Sa valeur est plus grande qu'on ne le pense. Entre la durée toute concentrée de l'éternité où rien ne se perd ni ne se multiplie, et le devenir évanescant des choses où rien ne se ramasse vraiment, où les instants se présentent comme une succession d'états, solidaires sans doute, mais sans lien vraiment spirituel, entre les deux dis-je, notre intelligence fait figure de synthèse et de lien. Son union à l'espace et au temps n'est qu'un conditionnement de son exercice et ainsi il y a de la succession en elle, mais c'est comme par accident. À l'intérieur, jamais éteint, brille le sanctuaire de la mémoire et la transfiguration de tous les souvenirs sous l'influence de nos

options de valeur et de notre liberté. Ainsi il nous est donné de dominer le multiple à notre manière. Totalisation du souvenir qui au delà du temps nous aide à concevoir ce qui est non seulement l'éternité, mais le bonheur de Dieu qui n'admet point le multiple ni la succession mais se pose sans cesse tout entier pour éternellement.

Puisque la succession sur le plan du devenir est inévitable, notre art de vivants volontaires doit aider l'intelligence à se tourner sans cesse vers le centre éternel. Sa vie est alors une danse inspirée, comme la décrivait Plotin : « Dans cette danse, on contemple la source de vie, la source de l'intelligence, le principe de l'être, la cause du bien, la racine de l'âme². » Il devient possible d'unir les moments multiples, de lier les instants, l'âme traverse encore les heures et les jours mais à la manière du chœur qui forme un cercle et tourne les yeux vers le centre pour y trouver son ordre et son unité. Il en viendra même à oublier son propre mouvement tout entier suspendu au divin battement du rythme éternel et à la mesure supra-temporelle des choses.

Beaucoup de circonstances nous détournent de la contemplation. Qui donc a besoin qu'on le dise ? Nos autres occupations, nos fatigues qu'il suffit d'une variation du mercure ou du baromètre pour provoquer, et là-même, à l'heure de méditer, nos doutes, nos obscurités, nos erreurs mêmes, et tous les accidents de la vie !

Le bonheur de Dieu qui résume tous les nôtres ne connaît pas ces nuages ni ces ombres. En fait de vie contemplative, il se connaît lui-même et tous les autres. Pour la vie active, ni Churchill, malgré ce qu'il en manifeste dans ses mémoires, ni Roosevelt n'ont eu entre les mains comme lui le gouvernement de tout l'univers. Quant aux félicités terrestres comme la richesse, la gloire humaine, etc., qui sont plutôt des ombres de bonheur que de vrais bonheurs, il les possède excellemment, éminemment.

Et Lui qui est si heureux, il n'est pas loin de nous, mais là, partout. Il n'est pas en notre présence comme un principe indifférent,

² PLOTIN, VI⁹, ch. 9.

mais comme un Père attendant les désirs de son fils. Non ! elle n'est pas loin la source du bonheur. Notre mal est de ne pas regarder plus souvent vers elle. Ou peut-être de regarder avec une fausse peur, au lieu de dire avec espérance : Gloire soit au Père.

Arcade MONETTE, o.p.

Où en est notre littérature?

En cette année où nous entrons dans la deuxième moitié du siècle, il est intéressant de mettre les unes en regard des autres les diverses tendances qui se manifestent dans nos lettres, de déterminer quelles en sont les valeurs nouvelles et quelles lacunes et faiblesses y persistent. Quand on jette un regard en arrière, on est réconforté par le progrès accompli depuis un demi-siècle par notre littérature encore jeune, et cela donne confiance en l'avenir de nos lettres. Dans tous les domaines, bien qu'à des degrés variables, la littérature canadienne de langue française a fait de grands pas en avant. Les œuvres sont aujourd'hui beaucoup plus abondantes qu'il y a cinquante ans, les meilleures sont d'un niveau plus élevé que les meilleures de ce temps-là, et la vie littéraire est beaucoup plus intense qu'autrefois. En amenant des transformations sociales profondes, les deux guerres mondiales ont aidé à l'épanouissement de notre culture; en majorité rurale, notre population est devenue surtout urbaine, et maisons d'enseignement, bibliothèques, instituts et autres organismes de culture ont dû être multipliés et perfectionnés pour répondre aux exigences de plus en plus grandes de la population. Au point où nous en sommes, un pessimisme chagrin serait aussi néfaste qu'un optimisme exagéré, et il importe d'éviter de tomber dans l'un ou dans l'autre. Le découragement et une confiance excessive sont deux tentations qu'il faut repousser, et en faisant le point, il faut viser à l'objectivité la plus grande possible. L'encens et la matraque sont deux instruments qui nuisent au progrès réel; il faut tenter de regarder les choses froidement et de les dire comme on les voit. Il semble bien qu'en cherchant à atteindre la vérité, on peut désormais découvrir des valeurs réelles et des faiblesses non moins réelles et affirmer que, si notre littérature n'est pas devenue une province des humanités, elle existe néanmoins et mérite notre attention. La présente chronique fait suite à celles qui portaient sur la production des années 1945, 1946 et 1947¹, et avec les trois

¹ Voir: *Revue de l'Université d'Ottawa*, 16 (1946), p. 215-224; 17 (1947), p. 100-109; 18 (1948), p. 234-243.

dernières, constitue un petit tableau d'ensemble de la production récente des écrivains d'aujourd'hui.

Il a paru depuis le début de 1948 maints ouvrages de tous genres qui mériteraient de retenir notre attention, mais qu'il n'est pas possible de commenter adéquatement dans une chronique comme celle-ci. Il convient de signaler au moins leur parution, du moins celle des plus importants d'entre eux. Ainsi, dans le domaine de la théologie, il faut citer *La Nature de la Théologie d'après Melchior Cano* par le père Eugène Marcotte, o.m.i.; *La Beauté de Dieu*, par le père Arcade Monette, o.p.; le *Manuel d'Action missionnaire* du père Joseph-Étienne Champagne, o.m.i.; dans le domaine philosophique, *L'Être et ses Propriétés*, par le père Louis Lachance, o.p., qui a aussi réédité son *Concept de Droit selon Aristote et saint Thomas*; les *Regards sur le Connaître* du père Julien Péghaire, c.s.sp.; *Connaissance spéculative et Connaissance pratique*, par le père Jean Pétrin, o.m.i.; le *Précis de Psychologie thomiste* de l'abbé Stanislas Cantin, précédé d'une *Introduction à l'étude de l'âme* de Charles de Koninck; *l'Odyssée de la Métaphysique*, par le père Louis-Marie Régis, o.p.; *Vers un nouvel Âge et Restauration humaine*, par André Dagenais. Au chapitre des sciences sociales et économiques, il faut mentionner au moins *Le Type économique et social des Canadiens*, par Léon Gérin; *Invitation à l'Étude*, par Esdras Minville; *Canada, Réalités d'Hier et d'Aujourd'hui*, par Jean Bruchési; les *Souvenirs* d'Édouard Montpetit. À la grande et à la petite histoire appartiennent *Louis XVI, le Congrès américain et le Canada*, par Marcel Trudel; *Mère Bourgeois*, par l'abbé Yvon Charron, p.s.s.; *Bigot, sa Bande et l'Affaire du Canada*, par Pierre-Georges Roy et le *Bigot* de Guy Frégault; *Fausseurs et Faussetés en Histoire canadienne*, par Gustave Lanctôt, et deux livres du chanoine Lionel Groulx: *L'Indépendance du Canada*, et le tome premier d'une *Histoire du Canada*. Si certains de ces ouvrages ne manquent pas de qualités littéraires, ils appartiennent néanmoins aux disciplines mentionnées plus haut plutôt qu'à la littérature. Aussi, la présente chronique ne sera consacrée qu'à la poésie, au roman, au conte, au théâtre et à l'essai littéraire.

La production poétique au cours de la période que couvre cette chronique a ajouté à notre patrimoine poétique. Éloi de Grandmont, Sylvain Garneau et Claude-Bernard Trudeau sont venus joindre le groupe de nos poètes; Alfred DesRochers, François Hertel, Jean Narrache nous sont revenus; on a publié les pages inédites de Saint-Denys Garneau; Alphonse Piché, Rosaire Dion-Lévesque et Simone Routier ont publié de nouveaux recueils, et Alain Grandbois et Rina Lasnier ont donné des fruits de leur maturité. De plus, Clément Marchand a publié un *Choix de Poésies* de Nérée Beauchemin, à l'occasion du centenaire de sa naissance. Il faut espérer que le silence du plus grand nombre de nos poètes qui se sont révélés entre 1910 et 1930, est le silence de la longue et patiente germination des chefs-d'œuvre !

Claude-Bernard Trudeau a intitulé son premier recueil *Ciels nouveaux*, mais ces poèmes nous apportent assez peu de nouveau. Le jeune poète n'a renouvelé ni la technique ni le climat de notre poésie, et il n'a que rarement atteint à cet équilibre intérieur qui donne à une œuvre son point d'appui et en illumine toutes les avenues. Il y a chez Trudeau un mélange de lyrisme, d'innocence et d'ironie qui ne parviennent pas à se marier en une synthèse parfaite. *L'Ode au XX^e siècle* et *la Jeune Pavane* ont toutefois une allure qui révèle des possibilités et laissent espérer un poète, si l'auteur réussissait à approfondir davantage son style.

Nouveau venu, lui aussi, Sylvain Garneau nous charme dès son premier cahier par des qualités qui ne sont qu'à lui. Poète encore jeune, il chante volontiers le soleil et la bière, les arbres et les jeunes filles, la nature, les hommes et les rêves. Il y a dans sa manière un constant voisinage de l'émotion et de l'ironie, de la tendresse et de la satire, et il aime chanter avec les poissons, les noyés; avec les chats, les poubelles; avec les jeunes filles, les folles et les boiteuses; et aussi les rois, les châteaux et les sorcières, ce qui donne souvent à sa poésie une vertu de dépaysement, un air antique, encore accru du fait que le poète écrit en vers réguliers, ce qui est relativement nouveau. Le poète des *Objets trouvés* est un poète fantaisiste, qui se plaît à jouer avec les mots, à combiner des images à première vue hétéroclites et à marier des êtres étrangers les uns aux autres.

Il sait composer un poème et, s'il se trouve encore ici et là des strophes inutiles ou des chevilles regrettables, ses poèmes ont, en général, une unité de ton, de mouvement et de rythme qui en fait des tous cohérents. S'il lui arrive de tomber dans la prose ou de laisser le discontinu s'insérer dans certaines pièces, Sylvain Garneau se révèle toutefois dès son premier livre un poète de bonne qualité qui apporte à notre poésie une note assez originale. Il est surtout un poète narratif, ses poèmes sont de petites histoires avec un commencement, un milieu et une fin; par là, comme par certains trucs techniques et par un certain goût de la légende, les poèmes de Sylvain Garneau représentent un certain retour en arrière assez semblable à celui qu'opéra en France durant la guerre *le Crève-cœur* d'Aragon. Mais ici, l'événement politique est inconnu, nous sommes dans la pure gratuité.

Éloi de Grandmont, qui avait déjà publié deux minces plaquettes, vient de publier son premier recueil de poèmes, dans lequel nous retrouvons les pièces qui composaient *le Voyage d'Arlequin* et *la Jeune Fille constellée*, auxquelles il a ajouté plusieurs pièces nouvelles. S'il y a un poète à qui Éloi de Grandmont ressemble, c'est bien le Ghéon des premiers vers. Chez l'un et chez l'autre, il y a parfois une note grave, parfois une boutade amusante, mais tous deux sont des poètes qui chantent à voix basse les joies très simples et quotidiennes que procurent le soleil et le sommeil, les fruits et les rêves, les lentes promenades à travers les villages et les champs. Le décor n'est pas le même chez l'un et chez l'autre, mais la qualité de l'émotion est à peu près identique dans les deux cas. Une pièce comme *Beauté de l'Été* est un exemple idéal de cette manière tendre et aérienne de dire ces choses familières dont nous sommes souvent malhabiles à tirer le bonheur:

Bruits légers du matin,
Bruits lumineux des fermes,
Doux fracas des chevaux
Sur les routes pierreuses.

Curé aux yeux qui baillent,
Clapotis du bon vin
Dans les mains d'un enfant
Et fraîcheur de l'église.

Le soleil sonne aux portes
Et dans de grandes chambres
S'éveillent les bras blancs
De celle que l'on aime.

Éloi de Grandmont est un poète pour qui la beauté du monde existe, et sa poésie n'est rien d'autre qu'une promenade attentive et émue entre les arbres, les bêtes et les maisons. On pourrait dire, pour souligner ce qui le rapproche et ce qui le distingue de Saint-Denys Garneau, que ses poèmes sont des « regards et jeux sur la terre », ce qui ne veut pas dire qu'ils soient lourds. Il y a toutefois dans *le Voyage d'Arlequin* une gravité qui ne se retrouve pas ailleurs, et ici le poète avance à travers le monde et à travers son être intime; lorsque la lassitude ralentit sa marche, Arlequin interroge son cœur, et le poète laisse voir ici que sa poésie pourrait avoir plus d'une dimension. Mais ses pages les plus charmantes à date sont les plus légères, et *Premiers secrets* fait d'Éloi de Grandmont le plus délicieux peut-être de nos poètes mineurs:

Mes mains sont si pleines de roses
Que j'improviserai le bonheur.
Plénitude des portes closes
Et des bras tombant de douceur . . .

Alphonse Piché est un autre poète de la jeune génération qui mérite de retenir notre attention. Après avoir débuté par des poèmes d'une saveur populaire, il a délaissé ses ballades, où il mariait avec bonheur un humour délicieux à un sentimentalisme qui réussissait à ne pas être niais, pour noter dans des pièces courtes des sentiments plus graves, pièces qu'il a réunies dans *Voie d'Eau*. Le thème central de ce petit cahier est le double appel de l'eau et de la terre. Au milieu de la saleté des quais ou du bruit des rues, le poète songe à l'eau pure; mais, une fois embarqué, il a la nostalgie de toute la tendresse qu'on peut trouver sur la terre. Sauf deux pièces qui sont dans la veine des *Ballades de la Petite Extrase*, les pages qui composent ce nouveau cahier sont d'une veine plus intime et plus grave; mais l'auteur y reste inférieur à ce qu'il était, ce qui semble indiquer que la veine populaire est sa veine naturelle. *Marée* et *Remous* ne sont pas sans nous toucher, mais le plus souvent les pièces sont assez mal composées, les images peu heureuses et rarement neuves,

et le rythme mal soutenu. *Eau profonde* est probablement, dans son dépouillement, la meilleure page du cahier :

Pour y mourir,
Là s'en vont les amours brisées et oubliées;
Là se perdent les pas dans le sable et la roche;
À la dernière aurore,
Là se ferment les yeux sur la dernière étoile;
Et sur l'onde assouvie
Le moment d'une main, vers le dernier soleil.

Chez les aînés, François Hertel a réuni sous le titre *Quatorze* des sonnets qu'il a fait précéder d'une préface qui n'est qu'un pénible effort pour épater le bourgeois. Il faut regretter qu'un écrivain doué de certains dons se complaise encore dans ce genre de propos qu'on excuserait chez un débutant mais qui, chez un écrivain de son âge, trahissent un manque de maturité lamentable. Heureusement, deux ou trois sonnets valent mieux que la préface. De son côté, Jean Narrache a publié un nouveau recueil de proses populistes, *Bonjour, les Gars*, qui relève davantage du folklore que de la littérature. Alfred DesRochers, pour sa part, a réédité *À l'ombre de l'Orford* et y a ajouté *le Cycle du village*, douze sonnets descriptifs inspirés par les divers métiers pratiqués dans nos villages. Ces portraits du tanneur, de la boulangère, de la modiste, du cordonnier, rappellent les petits tableaux réalistes qui, il y a près d'un quart de siècle, avaient fait de lui un continuateur du Parnasse chez nous. Il faut espérer que DesRochers pourra publier une partie au moins des très nombreux poèmes qu'il accumule depuis des années et qu'il conserve jalousement dans ses cartons.

Après dix ans de silence, Rosaire Dion-Lévesque nous est revenu avec les *Solitudes*. Ce poète était surtout un virtuose, et ce dernier recueil révèle davantage l'homme derrière l'écrivain. Comme le titre l'indique, c'est la solitude qui est le thème principal. Le poète a vieilli, il a découvert que les hommes ne s'aiment pas, qu'ils sont murés dans leur solitude, et ses poèmes sont soit des chants solitaires, soit des appels invitant les hommes à sortir d'eux-mêmes par l'amour. Il accepte souvent sa solitude où il trouve « le repos, l'oubli et le pardon »; mais il lui arrive aussi de songer au passé, comme en témoigne *Pâques lointaines*, ou de chercher son frère jusque dans ce vagabond qui passe et n'arrête pas. Le plus souvent cependant,

la solitude est la nourriture amère du poète, et si elle libère parfois le rêve, elle meurtrit le cœur. C'est dans ce climat que le poète s'est fait une sagesse quelque peu stoïque dont la *Ballade du Solitaire* est une expression réussie.

Simone Routier a, elle aussi, rompu le silence et, dans *Le Long Voyage* et les *Psaumes du Jardin clos*, mis son cœur à nu, confessé le mal de son âme. L'affabulation poétique est ici réduite au minimum, la poétesse a le plus souvent transcrit simplement ses expériences quotidiennes, ses tentations, ses pensées secrètes, ses aspirations. La sincérité de ces pages est émouvante, elle nous révèle ce long voyage que l'auteur a fait à travers l'amour humain, la vie monacale et la solitude. À force de vouloir coller au réel toutefois, l'auteur ne s'est pas toujours élevée de la prose à la poésie; c'est le message humain qui nous touche ici plus que les vertus poétiques, bien qu'il y ait dans les *Psaumes* des strophes fort belles. Mais l'auteur ne s'est pas préoccupée suffisamment des exigences de la poésie, tout occupée à scruter son cœur et à en dire les grandeurs et les misères, les joies et les peines.

D'un tout autre ton est le *Chant de la Montée* de Rina Lasnier, où l'histoire de Rachel et de Jacob est évoquée avec l'opulence et le charme des soirées et des parfums d'Orient. Dans un avant-dire, la poétesse avoue trouver dans l'amour de Rachel et de Jacob une ébauche et une préfiguration de l'amour de Jésus et de Marie; mais son épithalame nous touche bien davantage en évoquant l'amour des premiers qu'en voulant y trouver le symbole de l'amour qui devait unir le Christ à sa mère. S'il y a chez Rina Lasnier une belle veine mystique, c'est la veine humaine qui domine, et c'est la sensibilité qui est chez elle la vertu poétique première. Toute cette œuvre est au niveau du cœur, ce qui ne veut pas dire qu'elle ne s'élève pas dans les voies de l'amour divin, mais les cris les plus émouvants qu'on y entend sont ceux qu'inspire l'amour des époux. Dans ses strophes amples et enveloppantes, elle a chanté tous les sentiments qui transpercent le cœur humain et, comme pour alléger un trop constant effort, elle a intercalé entre les chants, des pièces légères qui rappellent certaines pages des *Madones canadiennes*. Ces interludes charment, mais les grands chants nous transportent, où elle a repêtré la pâte de

l'Écriture. Il ne s'agit ici ni d'une simple traduction, ni d'une pure paraphrase du texte biblique, mais d'un véritable poème jailli du cœur même de la poétesse. Rina Lasnier a renouvelé entièrement un sujet antique, elle en a tiré un poème personnel, et c'est un signe auquel on reconnaît les vrais poètes.

À la suite du *Chant de la Montée*, Rina Lasnier a publié une suite de poèmes divers dans ses *Escapes*, qui renferment quelques-unes de ses meilleures pages. La poétesse a conquis son verbe et elle a dominé son expérience. Ce qu'il y avait encore de rhétorique dans ses premiers essais a disparu, et le poème est ici toujours plus dense et plus lourd qu'il ne l'était à l'époque de ses débuts. De plus, la poétesse n'est pas ici contrainte par son sujet, comme elle l'était en écrivant ses *Madones canadiennes* et qu'il lui fallait se livrer à des exercices pour ajouter à une série qui avait été déterminée par un autre; ici, la poétesse a œuvré en toute liberté, c'est sous le coup de la joie, de la douleur ou de l'inquiétude qu'elle a exprimé son chant, sa plainte ou son tremblement. Comme le titre l'indique, ces poèmes marquent les moments où l'homme touche terre puis, comblé ou insatisfait, repart. Ces cris du cœur sont brefs et, dès que l'inspiration a fui, le silence est rétabli; on retrouve ici ce « don de l'image soudaine » dont je parlais à propos des *Images et Proses*, et on y retrouve aussi ce mal d'être une femme que se disputent la terre et les cieux. Il y a certes chez Rina Lasnier une veine tendre et pure qui nous vaut des chansons caressantes; mais il y a aussi des coulées de lave qui dévalent vers les plaines basses où l'homme est livré à lui-même. Le drame central est celui que se livrent l'amour et l'Amour, et les moments les plus émouvants de cette œuvre sont ceux où nous la sentons parente de ces ormes qui tiennent à la terre par toutes leurs racines, mais s'obstinent à « élever la terre jusqu'au bord des cieux ». C'est au sein de l'ambiguïté fondamentale de notre condition que la poétesse se livre à ses pouvoirs magiques et invente, comme Anne Hébert, des songes en équilibre où nous pouvons reconnaître nos propres mystères:

Le ciel a tant sur la mer
Ses étoiles dispersées
Que la mer a connu l'humilité.

Le ciel a tant sur la mer
Sa longue peine appuyée
Que la mer s'est purifiée.

Le ciel a tant sur la mer
Son cœur doux appuyé
Que la mer s'est levée.

Quand le ciel et la mer
Se seront épousés
La mer n'aura plus de marées.

Alain Grandbois nous transporte, lui aussi, dans ces arcanes mystérieuses du cœur où notre destin tragique se joue souvent à notre insu. Ses *Rivages de l'Homme* portent bien leur titre; ces poèmes disent les limites où l'homme peut atteindre et d'où il peut, se retournant sur lui-même, explorer ses domaines intérieurs. Le langage est ici moins ésotérique que dans *les Îles de la Nuit*, mais l'expérience qui y est chantée n'en est pas moins mystérieuse ni moins tragique. Si les poèmes de Rina Lasnier sont, malgré les ombres qui y surgissent parfois, un épithalame dans le soleil, les poèmes d'Alain Grandbois sont le plus souvent des appels dans la nuit. On songe ici à Rilke dont il a le tremblement sourd, et comme l'auteur des *Élégies de Duino*, le poète des *Rivages de l'Homme* célèbre cette marche incessante vers la mort qu'est la vie humaine et que l'amour lui-même ne parvient pas à arrêter un moment. Pèlerin de la terre, le poète est en mal de racines et, impuissant à étancher sa soif en chemin, il se replie sur soi-même et sur ses morts. Ne trouvant nul repos dans ce monde envahi par la haine, occupé par la violence, il cherche en vain à apprivoiser la mort, il ne parvient pas à éterniser l'amour et reste impuissant à s'installer dans cette vie qui le meurtrit et le comble. On retrouve partout chez Grandbois ce paradoxe essentiel, cette ambiguïté première de notre destin, qui faisait dire à Rimbaud que « nous ne sommes pas au monde ». Les thèmes éternels de l'amour et de la mort, de la vie et du rêve s'entrecroisent en des musiques bouleversantes, dont la puissance incantatoire est souvent irrésistible. *L'Aube ensevelie* unit la tendresse à la gravité, et l'image du silence ultime, qui se lève au terme de l'expérience amoureuse, donne à ce poème un accent tragique auquel on ne saurait être insensible:

Plus bas encore mon amour taisons-nous
 Ce fruit ouvert dans le soleil
 Tes yeux comme l'haleine de l'aurore
 Comme le sel des buissons révélateurs

Taisons-nous taisons-nous il y a quelque part
 Un cœur qui pleure sur un cœur
 Pour la dernière aventure
 Pour le déchirement total

Taisons-nous rien ne peut recommencer
 Il faut oublier les lampes et les heures sacrées
 Il faut oublier le faux feu du jour
 Notre délice nous foudroie

Plus bas encore mon amour
 Ah plus bas mon cher amour
 Ces choses doivent être murmurées
 Comme entre deux mourants

Bientôt nous ne voudrions plus distinguer
 La frange des rides sur nos fronts
 Ah regardons bondir les étoiles
 Aux justes secrets de nos doigts

Regardons ce que refuse
 L'or détruit du souvenir
 La belle chambre insolite
 Et ses bras d'éclairs sourds

Taisons-nous oublions tout
 Noyons les mots magiques
 Préparons nos tendres cendres
 Pour le grand silence inexorable

Alain Grandbois est un des libérateurs de notre poésie, un témoin de notre mystère intime, et un des mages de nos lettres qui allie à une émotion authentique les sortilèges verbaux les plus troublants.

Il y a longtemps que nous désirions la publication des inédits de Saint-Denys Garneau; son journal reste encore inédit, mais on a publié ses poèmes inédits, à la suite de ses *Regards et Jeux dans l'Espace* qui étaient devenus introuvables. Sous le titre *les Solitudes*, on a réuni une soixantaine de poèmes ou d'ébauches retrouvés dans ses cahiers. Méconnu de son vivant, Saint-Denys Garneau a suscité depuis sa mort tragique un mouvement de curiosité étendu et profond, et *les Solitudes* viennent alimenter encore et non combler notre attente. À la vérité, il y a dans *les Solitudes* des pages que le poète, eût-il vécu, n'eût pas voulu livrer à l'impression. Mais d'autres sont

fort belles et méritaient d'être révélées. On y retrouve les mêmes inquiétudes essentielles, les mêmes soifs d'amour, les mêmes sursauts d'espoir au milieu de l'angoisse, et ce désir d'aller jusqu'au bout du monde qui ne l'a jamais quitté, et qui l'a très tôt familiarisé avec la mort. Le ton de ces pages nouvelles est plus grave que celui du premier cahier, et ce poème d'un tragique émouvant est une addition importante à la mince anthologie de notre poésie durable :

La terre était dans l'ombre et mangeait ses péchés
 On était à s'aimer comme des bêtes féroces
 La chair hurlait partout comme une damnée
 Et des coups contre nous et des coups entre nous
 Résonnaient dans la surdité du temps qui s'épaissit

Voilà qu'ils sont venus avec leur âme du bon Dieu
 Voilà qu'ils sont venus avec le matin de leurs yeux
 Leurs yeux pour nous se sont ouverts comme une aurore
 Voilà que leur amour a toute lavé notre chair
 Ils ont fait de toute la terre un jardin pré
 Un pré de fleurs pour la visite de la lumière
 De fleurs pour la présence de tout le ciel dessus

Ils ont bu toute la terre comme une onde
 Ils ont mangé toute la terre avec leurs yeux
 Ils ont retrouvé toutes les voix que les gens ont perdues
 Ils ont recueilli tous les mots qu'on avait foutus

Le poète n'est plus, mais « vieux mort enfoui dans les silences sous-marins », il vient une fois encore remuer en nous ces eaux profondes et illuminer ces régions obscures d'où naissent les chants les plus beaux parce que les plus troublants. Avec ceux qui lui survivent, il est venu nous rappeler que poésie n'est pas morte et nous inviter à écouter « the still, sad music of humanity » dont parlait Wordsworth.

* * *

Il a paru au cours des trois dernières années plus de trente romans au Canada français, dont quelques-uns comptent parmi les meilleurs que nous ayons jamais eus, auxquels il faut ajouter plusieurs volumes de contes ou nouvelles. *Le Rêve de Kamalmouk* de Marius Barbeau est plus un récit documentaire qu'un roman proprement dit, et son intérêt est plus folklorique ou anthropologique que littéraire. *Circuit 29* de René Chicoinc est un des rares essais de romans policiers tentés chez nous, mais il est assez mal réussi.

Puce d'Edgard Morin n'est qu'un divertissement anodin, et *Marie-Louise des Champs* de Pierre de Grandpré, *la Coupe vide* d'Adrienne Choquette et *Nuages sur les Brûlés* de Hervé Biron sont de malhabiles récits de débutants. *Mathieu* de Françoise Loranger manifeste plus de possibilités et est presque un bon roman; *9 Jours de Haine* de Jean-Jules Richard est un de nos rarissimes romans militaires et sans être une œuvre d'art, c'est un récit dont certaines pages sont émouvantes par leur humanité profonde. *Hôtel de la Reine* de Jean Simard est un récit satirique trop facile et trop superficiel, tandis que *la Neige et le Feu* de Pierre Baillargeon est une suite de tableaux de mœurs assez mal cousus et acerbes. *Les Tribulations du Curé de Saint-Tristan* du père Jean Bousquet, o.p., a le mérite de venir rappeler que nous n'avons pas encore notre Bernanos et que le roman du prêtre n'existe pas encore chez nous. *Isabelle de Fréneuse* de Charlotte Savary manifeste certaines possibilités, mais ses créatures sont plus des fantoches que des êtres humains. Thérèse Tardif a gâté dans *la Vie quotidienne* un sujet magnifique qu'elle n'a pas su dominer. Enfin, les romans publiés par le Cercle du livre de France, autour desquels on a fait grand bruit, ne méritaient pas de faire couler tant d'encre. Le moins médiocre des quatre est peut-être *Louise Genest* de Bertrand Vac, à moins que ce ne soit *Solitude de la Chair* de Charles Hamel; mais c'est Harry Bernard qui a mérité le prix des lecteurs pour *les Jours sont longs*. Quant à Yves Thériault, il a prouvé dans *la Fille laide* qu'il dominait ses trois concurrents, mais le roman qu'il avait soumis au concours annuel, *le Montreur d'Ours*, ne valait pas l'autre.

Des quatre romans retenus par le jury du Cercle du livre de France, c'est *Louise Genest* qui a le moins de défauts. Ce roman de la forêt a une unité et une continuité qui manquent aux trois autres, et si Bertrand Vac avait un style plus personnel, moins appliqué, il aurait écrit là un excellent roman. Il y a entre *Louise Genest* et *les Jours sont longs* de grandes similitudes: scènes de pêche et de chasse dans un même pays y abondent, blancs et métis s'y côtoient; mais le récit de Harry Bernard est une série de leçons de choses — piégeage, canotage, chasse, pêche, vie des bûcherons dans les chantiers — plus qu'un vrai roman, et il est écrit avec négligence, l'incor-

rection voisinant avec le prétendu pittoresque des locutions populaires fautives. *Solitude de la Chair* n'est guère mieux écrit, mais les personnages ont ici une certaine densité qui manque totalement à ceux de Harry Bernard. Hamel n'est pas un écrivain, il n'a pas de style, mais il a su animer par moments des êtres divisés contre eux-mêmes; de plus, il ne sait pas mettre un frein à son imagination et certains raccourcis auraient donné une certaine force à un récit qui malheureusement veut tout dire. Le silence est aussi un art. *Le Montreur d'Ours*, révèle peut-être mieux les défauts que les qualités de Thériault, mais sa composition est assez ingénieuse. *La Fille laide* est cependant un bien meilleur roman et prouve que son auteur est doué d'un authentique tempérament de conteur. Il est un de nos rares conteurs qui soient doués d'un style personnel, mais il est à regretter que ce style ne soit pas meilleur. Car Thériault est un romancier d'atmosphère qui réussit à nous imposer son univers, un monde où les hommes sont des primitifs, des forces de la nature, dont le ressort unique est l'instinct. On songe à Giono et à Ramuz. Mal dégrossis, ses personnages ont néanmoins une densité physique qui les fait exister devant nous, et ils sont, avec les collines sur les flancs desquelles ils habitent et avec les bêtes qui sont les compagnons de leurs travaux, des êtres aveugles et morbides qui ne connaissent d'autre loi que leurs désirs. La vision du monde de Thériault est une mystique de la terre qu'il ne cherche pas à dépasser, mais *la Fille laide* est un des récits les plus originaux et les plus puissants des années récentes. S'il n'abuse pas de certains trucs d'écriture et de composition auxquels il recourt trop volontiers, il pourrait bien nous donner des œuvres majeures.

Comme Yves Thériault, le chanoine Félix-Antoine Savard a recouru à des trucs d'écriture quelque peu usés, et ces forces telluriques qui animent les personnages du premier sont remplacées dans *la Minuit* par des forces surnaturelles. *La Minuit* est une sorte de récit parabolique inspiré par la victoire de l'Incarnation sur les tentations qui poussent l'homme à se révolter contre la pauvreté et la souffrance. L'action se déroule dans un petit village perdu du Saguenay et les personnages ont peu de caractères communs avec les habitants de nos villages facilement accessibles. En pénétrant

dans ce récit, on éprouve une impression de dépaysement, qui semble d'ailleurs voulu par l'auteur. Une Geneviève, un Corneau existent moins pour eux-mêmes que comme prétextes à développements lyriques ou à interprétations symboliques; plus qu'un romancier, l'auteur est une sorte de poète lyrique, ce qui était déjà visible dans *Menaud*, *Maître Draveur*, mais ce qu'il y avait d'épique dans ce premier récit a ici disparu. Comme chez Ramuz, les personnages du chanoine Savard semblent poussés par des puissances maléfiques occultes, mais l'auteur ne parvient pas à rendre ces puissances acceptables, on a partout une impression de fausseté qui empêche de croire à la vérité du récit. Les personnages ne s'imposent pas, l'action est assez mal cousue, et la langue souvent incorrecte ou précieuse; *la Minuit* est une œuvre manquée, dont certains éléments montrent toutefois que l'auteur a des possibilités d'écrivain supérieures à l'œuvre qu'il a réalisée à date.

Le dernier roman de Roger Lemelin s'impose, par contre, à notre attention par des qualités romanesques peu communes chez nous. *Les Plouffe* est un roman nettement supérieur à *Au Pied de la Pente douce*, il est l'accomplissement des promesses qu'était ce premier roman. Les qualités des deux œuvres sont, en somme, les mêmes, mais elles sont plus grandes dans le second roman que dans le premier. L'atmosphère des deux romans est la même, mais la description de la vie paroissiale est, cette fois, considérablement élargie. De plus, au lieu d'être juxtaposées, la veine satirique et la veine tragique sont ici simultanées, de sorte que *les Plouffe* a une unité de composition et de style bien plus grande que le premier roman, dont les deux parties étaient assez disparates. Lemelin a encore écrit l'histoire d'une famille pauvre dans une paroisse pauvre; chacun des membres de cette famille a ses tics, ses traits physiques et moraux propres, mais ils sont aussi d'une même famille, d'un même milieu moral et social. C'est pourquoi, en même temps que le roman de quelques individus, *les Plouffe* est le roman d'une famille, et cette famille habite une paroisse faite de familles qui lui ressemblent. Les scènes collectives sont réussies, dans ses descriptions de la partie d'anneaux, de la visite du Roi et de la Reine ou de la procession du Sacré-Cœur, Lemelin a admirablement su animer des

groupes. Mais il se complaît peut-être un peu trop dans la recherche du détail pittoresque ou du mot drôle — et par là il se montre davantage un observateur de nos mœurs extérieures qu'un analyste des cœurs, — mais son sens de l'observation et le don qu'il a à un haut degré de monter le ridicule en épingle font de lui notre meilleur romancier satiriste. Lemelin n'est pas un styliste — sa langue n'est pas toujours correcte et sa phrase est parfois lourde, — mais il a le don d'animer des personnages et de conduire un récit, et il est un de nos meilleurs romanciers en même temps qu'il est, avec Gabrielle Roy, le créateur chez nous du roman de la ville.

Rien de plus éloigné de *la Princesse de Clèves*, d'*Adolphe* ou de *Dominique* que les romans de Lemelin. Mais le roman d'analyse attire un nombre de plus en plus grand de nos écrivains, et l'exemple de Jacqueline Mabit est pour les nôtres un facteur d'émulation très heureux. *Les Hommes ont passé* est cependant une œuvre inférieure à *la Fin de la Joie*, bien que ce soit une étude assez poussée de certaines déviations de la sensibilité féminine. Les personnages ne vont pas au bout d'eux-mêmes, l'affabulation est assez pauvre, et ce récit n'a pas cette unité de ton, de style et de vie qui faisait de *la Fin de la Joie* une grande réussite. Si elle nous revient, Jacqueline Mabit pourrait bien continuer à jouer chez nous le rôle d'un catalyseur d'énergies et aider plusieurs jeunes romanciers qui se cherchent.

Les Élus que vous êtes du frère Clément Locquell n'est pas surtout un roman d'analyse, mais son personnage central est assez souvent vu de l'intérieur pour donner à ce récit une portée spirituelle qui manque à beaucoup de nos romans. Ce récit, aux lignes simples, à la composition sobre, est écrit dans une langue quelque peu stéréotypée, mais assez bonne. L'auteur n'a pas reculé devant la scène décorative, mais il ne s'est pas trop éloigné de l'essentiel: la montée d'un frère enseignant vers la plénitude de sa vocation religieuse. La crise spirituelle de ce dernier est évoquée avec une justesse de ton qui empêche un tel récit de devenir une simple série de portraits, et ses personnages secondaires ne sont pas de purs religieux de cire ou de plâtre, ils ne manquent pas d'une certaine vie. Sans être un grand roman, *les Élus que vous êtes* est notre premier roman inspiré par la vie religieuse des communautés; qui nous donnera, avec ce

roman du frère, le roman du prêtre ? Il y a dans *Au delà des Visages* une figure de prêtre assez étonnante, mais qui reste un personnage de second plan; ce roman d'André Giroux est, avec le dernier roman de Robert Charbonneau et le premier roman de Robert Élie, le meilleur roman d'analyse des dernières années au Canada français.

Au delà des Visages est, en grande partie, un roman de mœurs, mais c'est aussi un roman d'analyse. L'œuvre de Giroux est d'une composition originale — Thériault a recouru à un procédé analogue dans *le Montreur d'Ours*, — l'auteur ayant décrit, au lieu d'une suite d'événements formant un tout continu, les effets que produit chez divers personnages la nouvelle de l'assassinat d'une jeune fille par un jeune homme d'une famille bien connue de la ville de Québec. Giroux a opéré une sorte de coupe transversale dans la société de Québec, qui lui permet de nous en montrer les divers plans, les multiples dimensions. Comme le titre l'indique, l'auteur a voulu découvrir au delà des visages les âmes mêmes, telles qu'elles se manifestent par leurs réactions devant cet assassinat, ce qui est une forme d'unanimisme. La pitié des uns, le mépris des autres fournissent à l'auteur l'occasion de s'attendrir ou de rire, et une veine satirique se mêle ici à une veine tragique. Ce récit complexe où nous retrouvons des êtres lourds d'idées et de préjugés, de sentiments nobles et de sentiments ignobles, de qualités et de faiblesses, est un des romans les plus humains qui aient été écrits au Canada, et s'il nous amuse par certains portraits d'une délicieuse cruauté, André Giroux nous touche le plus souvent par la lumière qu'il projette sur certains drames intimes, et il nous élève à un niveau spirituel que peu de nos écrivains ont atteint.

Ce sens du spirituel, nous le retrouvons chez Robert Charbonneau qui, après *Ils posséderont la Terre* et *Fontile*, a publié *les Désirs et les Jours*. Ce troisième roman est cependant inférieur au premier, l'auteur semblant perdre son assiette dès qu'il cherche à passer de la vie intérieure de ses personnages à leur comportement extérieur. Ce troisième roman est non seulement moins bien écrit qu'*Ils posséderont la Terre*, il est d'une composition banale, d'une psychologie plus superficielle, et d'une moins grande densité spirituelle. En voulant écrire un roman de mœurs, Robert Charbonneau est sorti de sa veine

naturelle, et en voulant s'attacher aux détails extérieurs de ses personnages il a limité la portée de son récit, car il possède de toute évidence des dons beaucoup plus grands pour l'introspection que pour l'observation extérieure et la description.

Comme ce fut le cas pour Charbonneau, Robert Élie a atteint dès son premier roman à un niveau remarquable et les personnages de *la Fin des Songes* nous font sentir toutes les dimensions de cette vivante énigme qu'est l'homme. Ce drame tragique dont le dénouement amène le plus lucide des personnages à reconnaître que le salut est dans cette communion humaine que n'a pu établir entre soi et les autres son ami, est un des romans les plus humains qui aient été écrits chez nous. Chacun vit ici sa tragédie seul, et la plupart ne trouvent pas le sens de la vie parce qu'ils ne parviennent pas à sortir d'eux-mêmes; la faillite du personnage central, que la folie conduit au suicide, est pour les autres un exemple dont ils saisiront ou ne saisiront pas le sens, et *la Fin des Songes* nous montre des êtres humains aux prises avec le problème essentiel, le drame fondamental: quel est le sens de cette vie, qu'est-ce qui fait que cette vie vaut d'être vécue? La pénétration avec laquelle Robert Élie a su découvrir l'âme unique de chacun de ses personnages, l'art avec lequel il a réussi à nous révéler leur moi caché au moyen de leurs réflexes ordinaires, de leurs conversations quotidiennes, et l'unité qu'il a su établir entre des êtres pourtant retranchés dans leur solitude et impuissants à se rejoindre, font de *la Fin des Songes* le meilleur roman d'analyse canadien paru à date. La langue de l'auteur est d'une sobriété qui touche à la pauvreté, mais la vie intense qu'il a communiquée à ses créatures et la lumière qu'il a su projeter sur leurs hésitations et leurs pas dans la nuit, font de Robert Élie celui de tous nos romanciers qui a su le mieux nous imposer un monde où les réalités spirituelles ont autant de poids que les réalités physiques.

Au moment où nous entrons dans cette seconde moitié du vingtième siècle, nous devons reconnaître que nous n'avons encore ni notre Balzac ni notre Dostoiewsky, non plus que notre Racine ou notre Baudelaire. Mais nous avons désormais quelques romans et quelques poèmes qui, avec quelques autres livres, font exister une

littérature canadienne de langue française, que les autres peuples le sachent ou non. Nos écrivains n'ont certes pas encore dit leur dernier mot, et il faut leur faire confiance. Ceux qui sont sortis de la médiocrité et sont parvenus à se créer un style nous permettent d'envisager l'avenir avec confiance, sinon avec ferveur. C'est en tous cas du côté du roman et de la poésie que nous découvrons les plus belles promesses, mais il reste que l'inspiration est un phénomène gratuit et capricieux et nul ne saurait prédire à quel genre littéraire appartiendra le premier chef-d'œuvre universel qui sortira de chez nous.

* * *

Le conte et la nouvelle sont des genres éminemment difficiles, aucune faiblesse ne pouvant être tolérée dans des textes courts où tout doit compter. Aussi ne sont-ce pas là des genres où les écrivains canadiens se sont imposés. *Le Cheval d'Or* de Huguette Oliny est un récit assez charmant, mais peu de nos écrivains sont parvenus à créer des contes où le charme est maintenu. Les *Dialogues d'Hommes et de Bêtes* de Félix Leclerc renferment des jolies pages mais, écrits pour la radio où ils sont servis par toutes sortes d'effets sonores, ces contes perdent une grande partie de leur intérêt à la lecture. Quant aux *Racines* de François Gaudet-Smet, au *Destin des Hommes* d'Albert Laberge et à *Aïcha l'Africaine* de Jacques Hébert, ce ne sont que des sous-produits littéraires. *Ville rouge* de Jean-Jules Richard renferme quelques pages fortes, mais l'écrivain ne sait pas maintenir jusqu'au bout le style dans lequel il s'est engagé. Les *Fantaisies sur les Péchés capitaux* de Roger Lemelin ne sont pas un livre digne de l'auteur des *Plouffe*; il s'y trouve cependant un bon conte — *le Chemin de la croix* — qui est une satire assez amusante du mauvais goût artistique qui prévaut dans beaucoup de nos milieux. *Novembre 1775* est une longue nouvelle de Gérard Morisset, qui offre des qualités de style assez grandes et des dons d'observation assez fins. C'est une œuvre qu'il convient de conserver sur le second rayon auprès du *Torrent* et de *la Petite Poule d'Eau*.

Inspirés surtout par la solitude, les contes d'Anne Hébert ne sont pas toujours réussis, mais *le Torrent* est un des écrits poétiques

les plus remarquables qui aient paru chez nous. Alors que ses autres contes restent plutôt banals et d'un charme désuet, *le Torrent* a une force, une intensité tragique qui nous bouleverse. Cette histoire d'un être dépossédé de tout, frustré, bouillant de désirs insoumis, est un des brefs récits les plus impressionnants de notre littérature. Les deux récits que Gabrielle Roy a réunis dans *la Petite Poule d'Eau* plaisent, au contraire, par le pittoresque des situations et la tendresse avec laquelle l'auteur voit ses créatures simples et pures. Cette espèce de chronique romancée de la vie de pionniers au nord du Manitoba n'a pas la force de *Bonheur d'Occasion*, mais Gabrielle Roy s'y révèle encore écrivain de bon goût en même temps que conteur ingénieux et sincère.

* * *

Nous n'avons donc pas plus notre Maupassant ou notre Daudet que notre Racine ou notre Baudelaire, notre Balzac ou notre Proust. Et nous attendons encore notre Molière et notre Marivaux. Si la vie théâtrale a atteint chez nous un niveau et une intensité sans précédents, le répertoire se compose encore à peu près exclusivement de pièces françaises. Comme nous lisons Duhamel ou Mauriac, nous jouons Anouilh et Claudel. Quelques pièces canadiennes récentes révèlent toutefois des possibilités, et de jeunes dramaturges comme Éloi de Grandmont, Jean-Louis Roux, Yves Thériault, Félix Leclerc, Lomer Gouin, André Dagenais, Paul Toupin et Yvette Naubert pourraient bien nous donner d'ici quelques années un théâtre viable. Gratien Gélinas est le seul de nos dramaturges qui aient réussi à date à conquérir un vaste public et *Tit-Coq* est, avec *Un Fils à tuer* d'Éloi de Grandmont, la seule pièce canadienne récente qui ait été publiée.

Tit-Coq est une pièce d'inspiration et de ton nettement populaires. La pièce est populaire non seulement en ce sens qu'elle est une tranche de vie tirée de l'observation de nos mœurs populaires, mais en ce sens que les procédés auxquels a recouru l'auteur sont de nature à plaire à un vaste public et que les effets recherchés, et habilement obtenus, tiennent du mélodrame plutôt que de la tragédie ou de la comédie. Il y a dans *Tit-Coq* une veine tragique

qui n'est pas sans émouvoir par moments, et il y a aussi une veine comique qui est hautement désopilante. Mais l'auteur s'est complu trop volontiers dans le trivial, il a abusé trop souvent d'expressions brutales qui n'ajoutent guère à la vérité de la pièce, pour que son œuvre soit sur le plan littéraire une œuvre de premier plan. De plus, le découpage de la pièce en plusieurs tableaux complètement détachés, le ralentissement de l'action dans le dernier tiers de la pièce, la faiblesse dramatique du dénouement, et l'inconsistance des personnages qui entourent *Tit-Coq*, empêchent cette pièce d'être la grande œuvre théâtrale que nous attendons toujours. Ces faiblesses sont d'autant plus regrettables que Gratien Gélinas se montre ici un observateur pénétrant de nos mœurs populaires, en même temps qu'un dramaturge qui sait animer un personnage et tisser un dialogue. *Tit-Coq* est sans doute le personnage le plus vivant de notre théâtre, celui qui a la plus intense vie dramatique, et Gratien Gélinas est celui de nos dramaturges qui possède le mieux son métier. On a peut-être exagéré toutefois en invoquant à son sujet le nom de Molière et en parlant de chef-d'œuvre à propos de *Tit-Coq*. Malgré ses faiblesses, *Tit-Coq* est une bonne pièce; n'est-ce pas là un éloge suffisant, et ne faut-il pas éviter de détruire sous le poids du ridicule nos écrivains de théâtre qui ont tant de difficultés à s'imposer.

La pièce d'Éloi de Grandmont est d'un style tout différent. *Un Fils à tuer* est un drame aux lignes simples, à l'écriture sobre et aux caractères nettement tranchés. Les personnages sont entiers, ils manquent de complexité, mais ils ont une certaine densité qui leur confère la vie. Hélène est une figure trop pâle toutefois, et il en était de même de Marie-Ange dans la pièce de Gratien Gélinas. Éloi de Grandmont a saisi son sujet à son point culminant et a ramassé l'action en quelques tableaux rapides; ce conflit des générations est un vieux sujet qu'il a traité ici d'une manière personnelle, et sa pièce a des qualités d'écriture peu communes dans notre maigre théâtre. Le dépouillement extrême de la construction et du style ne sont pas des défauts en eux-mêmes, mais la pièce aurait gagné à être étoffée davantage. Telle qu'elle est, cette pièce est un début prometteur. Grâce à Gratien Gélinas, à Éloi de Grandmont, et à quelques autres, nous aurons peut-être un théâtre canadien avant

longtemps. Leur exemple devrait porter fruits, et il faut espérer que nos meilleures pièces ne seront pas seulement jouées, mais aussi imprimées. On annonce la publication prochaine de *Rose Latulipe* de Jean-Louis Roux; puissent nos autres écrivains de théâtre trouver aussi un éditeur, qui nous permettrait de nous faire une idée plus nette et plus juste de notre production dramatique.

* * *

L'essai est un genre difficile et il n'a que rarement atteint chez nous à un niveau élevé. Il exige non seulement des dons de style, mais aussi et surtout une pensée forte et personnelle. Si nous avons plusieurs ouvrages académiques qui manifestent des qualités de pensée réelles, nous n'avons que très peu d'essais qui révèlent chez leur auteur une pensée originale. Et pour continuer une comparaison qui pourrait devenir fastidieuse, mais qui nous rappelle que nous avons encore à travailler avant de prendre place dans le patrimoine culturel de l'Occident, nous n'avons pas non plus notre Montesquieu ni notre Sainte-Beuve. Il faut toutefois mentionner ici certains ouvrages plus ou moins didactiques qui révèlent que des recherches se font chez nous.

Dans le domaine des beaux-arts, il faut citer l'*Introduction à la Musique*, de Jean Vallerand, *les Neuf Symphonies de Beethoven*, du père René Girard, s.j., et l'*Architecture de la Nouvelle-France*, de Gérard Morisset. Deux ouvrages de linguistique — *les Vingt Siècles du Français*, de Roland Denis, et *Écrasons le Perroquet*, de Louvigny de Montigny, — se sont ajoutés aux travaux antérieurs dans ce domaine qui reste très peu exploré chez nous. La littérature universitaire s'est enrichie récemment d'une réédition par le chanoine Sideleau des *Commentaires de Malherbe sur Desportes*; d'un commentaire du père Pierre Angers, s.j., sur l'*Art poétique* de Claudel; et surtout du grand ouvrage du père Gérard Paré, o.p. sur *le Roman de la Rose*, qui est un monument d'érudition. Harry Bernard a publié son *Roman régionaliste aux États-Unis*; Séraphin Marion, le tome VI de ses *Lettres canadiennes d'Autrefois*; le père Gilles Langlois, o.m.i., un ouvrage sur Léon Bloy, *Un Mendiant de la Souffrance*; Marcel Raymond, un commentaire sur Saint-John Perse et une biographie d'Yvan Goll; Roger Rolland, sa thèse sur *Poésie*

et Versification; Roger Duhamel, dans *Littérature*, a réuni de brefs articles sur quelques écrivains français. Enfin, Paul Toupin a esquissé un portrait de Berthelot Brunet, et Marie-Blanche Ellis a consacré à Saint-Denys Garneau et à Robert Charbonneau des essais pénétrants. Et le peintre Paul-Émile Borduas, dans *Refus global et Projections libérantes*, s'est fait l'apôtre du surréalisme non seulement en peinture, mais comme explication totale de l'existence.

* * *

Poésie, roman, nouvelle, théâtre, essai, monographies de tous genres sont autant de domaines que nos écrivains pratiquent et où des progrès se manifestent d'année en année, ce qui nous permet de ne pas désespérer de l'avenir de nos lettres et de notre culture. Nous avons certes beaucoup à faire encore pour atteindre au niveau des grandes littératures internationales. Mais nous avons désormais des écrivains qui méritent de retenir notre attention pour des raisons autres que de sympathie, et le jour approche où il nous faudra, à la lumière d'un siècle d'efforts, dresser un tableau complet de nos valeurs littéraires qui, il ne faut pas l'oublier, constituent une image de notre nationalité, de ses lignes de force et de ses faiblesses, de ses tendances et de ses lacunes, de ses idéaux et de ses aspirations.

Guy SYLVESTRE.

The Preparatory Teaching in the Parisian Colleges during the XIVth Century

Scholars dealing with the elementary and grammar teaching in the Middle Ages usually are satisfied with mentioning the cloistral, cathedral, chantry, guild and municipal schools. Very little attention has been paid to the elementary education within the Colleges in the XIVth century and yet it is a very intriguing subject. For instance, what was the training in the different colleges for the 8-13 years old boys? Or what were the requirements for admission to the colleges of the Faculty of Arts?

In the beginning of the XIVth century more and more grammar students were being admitted to membership in the Parisian colleges. The founders seemed to have broadened the plans laid down in the XIIIth century when mostly theologians and students from the Faculty of Arts were admitted. The educators looked upon the youngsters with anxiety, realizing their inadequate preparedness for the higher studies of the Faculty of Arts. The ideas of William of Tournai expressed in his still unpublished treatise *De instructione puerorum* written previous to 1264 were bearing their fruit.¹

The founders did not want to see the young boys in their colleges lost among the great number of the Arts students. Proper methods of teaching with a well-arranged program had been set up for the benefit of these boys and with accurate instructions for their use given to the masters. The decline of the study of the old-fashioned Priscian did not mean the decline of grammar. Speculative

¹ Ms. Paris, B.N. Ms. Lat. 16435, fol. 3-9. Cf. Cambrai Ms. 830 (931); Oxford Ms. Bodl. Misc. Laud. 32. The manuscript belonged to the Library of the Sorbonne. It contains: *De Instructione puerorum*; *De pænitentia* / 15 /; *Sermones* / 121 v /; *De x preceptis* / 128 /; *Tractatus moralis de oculo* / 146 /. XIIIth century, end. Cf. *Bibl. Ecole des Chartes*, 31 (1870), p. 144.

grammar and the disputes of the Sophismata brought fresh air to the study halls of the advanced grammar students.

Even those who are quite familiar with the organization of the higher education in the Middle Ages are prone to believe that the inmates of the colleges were either artists, jurists, medics or theologians. By *artists* usually they understand those studying logic and the other subjects required by the statutes of the Faculty of Arts. Even the excellent sociologist, E. Durkheim, accused the Parisian system of rigid uniformity.²

It is not true that the Parisian colleges were a kind of "cadre unique" for the students of grammar and for those preparing for the highest degree of mastership. The students were living in the same building, but were differentiated according to their age, preparedness, and nature of their studies. The number of students was limited, sometimes six as in the Ave Maria College (1339), sometimes a hundred as in the college of Lemoine (1302), and the number of masters varied according to the size of the student body. Therefore individual education was insured on all sides. In the College of Navarre a separate building was assigned for the grammar scholars within the precincts of the college. If there was a separate method of educating the grammar scholars, the question is, what was the program for those who entered the colleges between the ages of 8 to 12 ?

* * *

Our subject will be to investigate the *relation of the university to the grammar students* and to examine how the Faculty of Arts took over the instruction of the grammar scholars. Did these 8-12 year old youngsters dwelling in the colleges actually belong to the university organization ? This is a question which cannot be answered without a thorough investigation of the different college statutes which are not always available in contemporary redactions.

The fact that the university offered elementary courses to remedy the defects of the previous preparatory training showed that it had

² E. DURKHEIM, *L'Evolution pédagogique en France. Des Origines à la Renaissance*, Paris, 1938, I, p. 144 ff.

a certain interest in the colleges which received the young 8-13 year old boys.³ The master and the chaplain of the College of Ave Maria, which was founded for boys between the ages of 8 to 16, each year had to take two or three boys to the general assembly of the University of Paris in the convent of the Mathurins. The newly elected rector examined whether the master, chaplain and the boys satisfied the requirements which the Founder had laid down in different official letters and statutes.⁴

* * *

In the beginning of the XIVth century the colleges, both of religious and diocesan origin and the private foundations, had to face the problem of giving elementary education to students who arrived sometimes without any preparation at all, and sometimes with a training at best very defective. Under such circumstances the university could hardly be indifferent to the choice of grammar teachers. For the College of Navarre the masters of grammar had to be appointed by the rector and a committee of masters from the university.⁵

The young age of the students in the colleges demanded special consideration. At that time there was not a considerable difference between the age of the grammar students and the age of those in the Faculty of Arts. The statutes usually did not specify any definite age for the grammar students, or for those entering the colleges in order to pursue studies in the Faculty of Arts. The students of the College of Ave Maria were received « in pupillari etate », according to the Founder's explanation in their eighth or ninth years.⁶

³ L. THORNDIKE, "Elementary and secondary education in the Middle Ages," *Speculum*, 15 (1940), p. 403.

⁴ Ms. Paris, Archives Nationales, MM. 406, fol. 43. I am preparing the text of these Statutes for publication in the Series of Publications in Mediæval Studies, directed by Rev. Philippe Moore and Joseph Garvin, Notre Dame University.

"Item anno quolibet in congregacione generali Universitatis, quam habebit facere rector Universitatis de novo creatus in festo Nativitatis sancti Johannis Baptiste apud sanctum Mathurinum, magister et capellanus ducent duos vel tres de pueris. Et ibidem in presencia magistrorum et rectoris tenebuntur facere et adimplere dicti capellanus et magister si quatenus et quodquod in litteris sigillo officialis Parisiensis continebuntur."

⁵ M. FÉLIBIEN — C. LOBINEAU, *Histoire de la Ville de Paris*, Paris, 1725, II / 4, p. 317.

⁶ Ms. Archives Nationales, MM. 406, fol. 4: "Item predicti pueri ponentur in dicta domo et recipientur de legitimo matrimonio procreati in pupillari etate existentes, videlicet octo vel novem annorum circa."

Eight years of age were generally accepted as suitable for beginning the elementary training. Gilles De Muisis tells us that he was sent to school when about eight and spent ten years there:

Que, quant je fuy mis a l'escolle,
Wit ans ou environ avoye . . .
Or fui a l'escolle dix ans,
Aprendans, cantans et lisans.
La me fist on par accort mettre
Pour estre doctrines en lettres,
Dont apirs au mieuls je peuc.⁷

The College of Cambrai (1348) imposed no other requirements for admission beyond the ability to understand its statutes. The College Des Bons Enfants of Reims (1245) had nearly the same regulation as the College of Ave Maria. The completion of one's ninth year was required for admission.⁸ The boys coming to the colleges at such a callow age could hardly possess the necessary background in grammar enabling them to follow the courses of the Faculty of Arts. It became the responsibility of the university to provide this background so that the students could then listen with profit to the lectures given in logic, morals, and natural philosophy.

The problem of admitting boys at such an early age arose within the religious colleges too. In principle the Dominicans, for instance, did not receive anybody who had not the proper age and was not sufficiently trained in the preparatory sciences. According to the regulations of the Chapter of Narbonne (1250) they did not admit novices "insufficient in science and in age".⁹ As far as the scientific preparation was concerned an elementary knowledge of *grammaticalia et tractatus* was required. But in the beginning of the XIVth century this old rule could not be carried out without considerable difficulty. The rigor of the rules concerning age embarrassed the priors faced with applications from juveniles of noble origin. The latter usually were not very well prepared. The provincial chapter of Castres, held in 1320, obliged the prior to instruct these young-

⁷ *Histoire littéraire de la France*, 37 (1938), p. 254.

⁸ M. FÉLIBIEN — G. LOBINEAU, *o.c.*, II/4, p. 433. Statutes of 1348, chapt. 5: "Nullus scholaris recipiatur ad bursas dicti collegii, nisi sit tantæ ætatis et discretionis, quod possit et sciât intelligere statuta." Cf. E. CAULY, *Hist. Collège des Bons Enfants*, Reims, 1885, p. 97.

⁹ C. DOUAIS, *Essai sur l'Organisation des études dans l'Ordre des Frères Prêcheurs au treizième et au quatorzième Siècle, 1216-1342*, Paris, 1884, p. 14.

sters in *grammaticalibus et tractatibus* until they were able to follow the lectures in Old Logic. Thus not only the colleges but the Orders too had to provide an elementary teaching for their novices.¹⁰

* * *

The question now is, what did the elementary teaching given in the colleges and by the Orders consist of, and what did the Dominicans understand by *grammaticalia et tractatus*? It seems that the colleges took over the task of the already existing elementary schools. In an accelerated way they gave the same program, always having as their aim to prepare the students for the courses in logic and natural philosophy.

There were several grammar schools in Paris functioning under the jurisdiction of the Chancellor of Notre Dame. In 1292 the number of the *Petites Écoles* in Paris was twelve. This number was almost quintupled by the end of the XIVth century. The University of Paris at the beginning of the XIVth century tried to gain control over these establishments. In 1354 the University compelled the masters of grammar school to suspend their courses.¹¹ In 1357 the organization of the elementary schools was provided with official statutes. The masters received a letter of mastership, a kind of license to teach and instruct: *docendi et erudiendi*.¹² The teacher had to be a good grammarian.¹³

Even in the cathedral schools, where the accent was on good singing, the masters had to be well versed in grammar and logic. According to the rules enacted by Jean Gerson before 1403 for the Cathedral School in Paris, the students had to study grammar and

¹⁰ DOUAIS, *o.c.*, 16: "Et si propter genus vel necessitatem aliam, contingat eum aliquibus in sciencia dispensari, volumus quod per illum qui presentat ipsum et ponit in ordine, in grammaticalibus et tractatibus instruatur, donec sit aptus et sufficiens ad logicam veterem audiendam." Cf. Raymond CREYTENS, *L'instruction des novices Dominicains au XIII^e siècle d'après le Ms. Toulouse 418*, in *Archivum Fratrum Prædicatorum*, Vol. XX, 1950, p. 168.

¹¹ *Chartularium Univ. Paris*, III, no. 1220, p. 24, August 25, 1354: "... non solum in quatuor facultatibus principalibus, ymo etiam in grammatica et in tantum quod puerulos Pater Noster et Symbolum fidei discentes, a discendo, et magistros ... a docendo cessare fecerunt."

¹² A. FRANKLIN, *La Vie privée d'autrefois, Ecoles et Collèges*, (Paris, 1892), pp. 51, 55. The text of the statutes has been published in FÉLIBIEN — LOBINEAU, *o.c.* II/4, p. 447. English text, L. THORNDIKE, *University Records and Life in the Middle Ages*, N. Y., p. 239.

¹³ Statutes 1357. c. XXIV: "Nullus doceat libros grammaticæ, nisi sit bonus grammaticus et sufficiens."

logic from dawn until lunch time (10-11 a.m.) and from vespers until dinner.¹⁴

Louis XI realized that the cantor boys were neglecting grammar because of their multiple occupations. He therefore founded a course for them in a college where they could devote themselves to the study of grammar.¹⁵

Little by little the colleges became the proper place for a thorough study of grammar. In Bologna grammar was considered as a distinct branch of the arts course.¹⁶ In Toulouse a distinction was made between *magistri artium* and *magistri artis grammaticæ* as early as 1229.¹⁷ In 1329 we find mention of a Faculty of Grammar.¹⁸

At Paris the University contented itself merely with supervising the grammar schools without encouraging an autonomous faculty of grammar-masters. This supervision and control was exercised and insured for the Nations and Chancellor of the University by means of an examination in grammar and logic, administered by the masters of the Faculty of Arts, which all prospective grammar masters had to pass.

The Chancellor was usually the executor of the college founders, or he was often given special statutory rights of visitation and correction by the founders or their executors.

* * *

Let us now examine the nature of these colleges where grammar was taught in an elementary degree. To the general division of the students of the Faculty of Arts into Summulists, Logicians,

¹⁴ J. GERSON, *Opera omnia*, Antwerpæ, Ed. Lud. Ellies du Pin, 1706, p. 718, *Doctrina pro pueris Ecclesiæ Parisiensis*: "Habeat ergo Magister sufficiens spatium pro docendo grammaticam et logicam, et versus, aut materiam epistolarum et evangeliorum . . . Est autem hora magis solita pro talibus, de mane usque ad prandium, et de reditu vesperarum usque ad cenam."

¹⁵ "Adeo occupatus esse, tam Musicæ artem studendi quam divinis diurnæ et nocturnæ deserviendi gratia, atque studio grammaticæ commode vacare non posse . . . Ex quo conveniens eis foret, ut . . . aliquo persisterent in Collegio, quo in grammaticis studentes inque tremore et disciplina nutriti, scientia fundati, ac bonis ædificati moribus, possint ad gradus jam dictos facilius ascendere" (J. de LAUNOY, *Reg. Navarræ Gimnasii Historia*, Paris, 1677, p. 188).

¹⁶ C. MALAGOLA, *Statuti delle Università et dei Collegi dello Studio Bolognese*, Bologna, 1888, p. 287.

¹⁷ M. FOURNIER, *Statuts et Privilèges des Universités françaises*, 1890, Vol. I, p. 441.

¹⁸ FOURNIER, *o.c.*, no. 556, Vol. I, p. 502.

and Physicians, another category may be added, that of the inmates of these colleges, commonly called *Grammarians*.¹⁹

Grammarians were definitely received in the following colleges: The College of Navarre (1315) had twenty students in grammar, thirty in arts, twenty in theology. The College of Ave Maria (1336-1339) sheltered four and later six students studying grammar and logic. The bursars had to be between eight and nine years of age when admitted. The founder, John of Hubant, provided that no boy could stay in the house beyond the feast of St. John the Baptist immediately following the completion of his sixteenth year.²⁰ In other words this meant that they could dwell in the house until their determination.

During the XIVth century the age for the *determination* was lowered to fourteen from twenty which had been required in 1252. Before getting the bachelor's degree a student in the Faculty of Arts had to swear that he completed his fourteenth year, and that he had followed for at least two years the courses of Logic.²¹ Therefore the boys of the Ave Maria College received preparatory training in grammar from their eight to twelfth year.²²

The grammar students of the College of Boissy (1359)²³ had to show more preparation in order to be admitted to the College than the students of the Ave Maria College. Of the twelve students three studied grammar, three logic, three law and three theology.²⁴ No one was received among the Grammarians unless he had studied *Donatus* and *Cato*, authors required in the most elementary teaching.²⁵

The students of the College of Cornouaille, according to the statutes of 1380, were entitled to spend three years studying grammar, provided that they could read before they entered the college.²⁶

¹⁹ C. THUROT, *De l'Organisation de l'Enseignement dans l'Université de Paris au Moyen Age*, Besançon, 1850, p. 101.

²⁰ Archives Nationales, MM. 406, fol. 4, Statutes c.V.

²¹ *Chart. Univ. Paris*, II, no. 1185, p. 673.

²² *Chart. Univ. Paris*, III, no. 1319, p. 145.

²³ Concerning the date of foundation see: L. THORNDIKE, *University Records*, o.c., p. 443.

²⁴ Statutes published in P. FÉRET, *Faculté de Théologie de Paris*, Paris, 1894-1897, Vol. III, p. 612.

²⁵ FÉRET, o.c.: "Nullus vero grammaticarum recipiatur in dicta domo nisi Donatum et Catonem didicerit."

²⁶ M. FÉLIBIEN — G. LOBINEAU, o.c., II/4, p. 497 a: "Quod sit tonsuratus et bene sciat legere, et si indigeat grammaticam continuare et in ea proficere, in ea studeat per tres annos continuos, et non ultra."

The statutes of the College of Dainville approved by Aimery de Maignac, Bishop of Paris, on April 21, 1380, prescribed that the students of grammar be tonsured, free and at least fourteen years of age. These elderly students studied in *grammatica positiva et regulari*, a deeper approach than the elementary teaching, and they constituted an advanced group among all the grammar students of the Parisian colleges.²⁷

The College of Plessis (1323) had twenty bursars in grammar besides ten in philosophy and natural science and ten others in canon law and theology.²⁸

Six students of the College of Tours (1334) were permitted to study any subject that they wanted: such as grammar, logic, medicine, canon law, or theology.²⁹

Some of these colleges maintained their reputation as outstanding grammar schools even through the following century. Louis XI, in 1474, praised the College of Navarre as the most convenient place for scholars to study grammar, and he reserved himself the right to grant one of its burses for grammar students.³⁰

The students of Narbonne, chiefly studying arts, were still boasting of themselves as great grammarians at the end of the XVth century, a boast which implied a very advanced study of grammar in the program of the Faculty of Arts.³¹

Si aucun se vient enquerir
Que nous somme, je ordonne
Qu'on nous retrouvera sans faillir
Grans grammairiens de Narbone.

(*La Farce de quatre Fesmmes*, V. 629.)

* * *

²⁷ M. FÉLIBIEN — G. LOBINEAU, *o.c.*, II / 4, p. 506 b.

²⁸ M. FÉLIBIEN — G. LOBINEAU, *o.c.*, I / 2, p. 557; II / 4, p. 373; L. THORNDIKE, *University Records*, *o.c.*, p. 439.

²⁹ M. FÉLIBIEN — G. LOBINEAU, *o.c.*, II / 4, p. 408; p. 416 a. The statutes of 1540 still show the original intention of Etienne de Bourgueil, Archbishop of Tours, founder: "Item, cum sciamus processisse de bonitate fundatoris prædicti, quod scolares dictæ domus *grammaticam*, logicam, medicinam, canones, et theologiam . . . possint indifferenter audire."

³⁰ LAUNOI, *o.c.*, I, p. 189.

³¹ Published in G. COHEN, *Recueil de Farces françaises inédites du XV^e siècle*, Cambridge, Mass. 1949, no. XLVI, p. 378 (Publications of the Mediæval Academy, no. 47).

The preparatory teaching in these grammar colleges differed according to the age of the students and the requirements set up by the founders or authors of the statutes. Generally speaking, there was a beginner's stage for those between 8 and 12 and an advanced period between 12 and 13, sometimes 16.

The students of the first group seemed to have a program divided into two parts. During the first phase they began to read and write, to recite various liturgical prayers and to acquire the elements of Latin from the treatise of Donatus.

In the second phase they approached the *Doctrinale* of Alexander of Villedieu, the *Grecismus* and *Priscianus*. The study of vocabulary was assured by the use of various *Dictionarii* like that of John of Garland. The reading of the customary Roman poets, Cato, Theodolus, etc., completed the program of this more advanced class.

The moral education was based upon the reading of the Holy Scripture and the Psalter, active liturgical life, practice in composing proverbs, reading of the Distichs of Cato, the Facetus and books of good behavior, and the attending of the sermons.

In an advanced stage they disputed and composed Sophismata, studied Hugocius and treatises on speculative grammar, and explained the Summulas.

The mediæval educators required certain natural dispositions of those beginning their elementary schooling. Peter Dubois in his *De recuperatione Terre Sancte* wanted the boys to be selected by some wise philosopher "who would recognize the natural disposition, likely to make progress in philosophical studies".³²

William of Tournai's *De modo docendi pueros* written before 1264, in the chapter *De modo studendi* established three factors as indispensable to successful studies. The *nature*, in order to perceive quickly the material to be taught and to retain it; *exercise*, in order to be able to improve himself through work and good sense; and

³² *De Precuperatione Terre Sancte*, Traité de politique générale par Pierre Dubois, ed. Ch. V., Langlois, Paris, 1891, p. 50: "Eligantur videlicet per aliquem sapientem philosophum, dispositionem naturalem verisimilem ad perficiendum secundum doctrinam philosophicam cognoscentem." Cf. THORNDIKE, *Speculum*, o.c., p. 404.

discipline, so that he could develop praiseworthy conduct and manners.³³

These three factors were required by the founders for admission to their colleges. John of Hubant prescribed in his statutes (1346) that candidates for burses must be around eight or nine years of age, having no physical deformities, capable of being taught, and able or nearly so to carry out the duties to be assigned them.³⁴

The program of the colleges having "glomerians," small grammar-boys, "glomerellis,"³⁵ followed the tradition of the earlier centuries and the practices of the cathedral schools. The precepts of the *Sacerdos ad Altare* of the XIIth century and those of the *De disciplina scholarium* of Pseudo-Boethius were still docilely observed in the XIVth century. First of all the grammar boy had to learn to read³⁶ under the direction of the master who was entirely free in his method of approach. The teaching of the students of the College of Ave Maria was left to the discretion of the master. He could decide to what art or faculty the boys should be introduced, perhaps in their twelfth or thirteenth year.³⁷

The grammar-students, "Glomerians," started with the ABC's. The master used a "direct" method of teaching. First they learned by heart the prayers later to be read. According to the statutes of the Ave Maria College, before the boys began a book in grammar in their first year they had to know certain antiphons and prayers by heart. Later they used the Book of Hours as a textbook for reading. This was regarded as their Primer. This latter term might

³³ B. N. Ms. Lat. 16435, fol. 8: "Ideo tria sunt studentibus necessaria: natura, exercitium, disciplina. In natura consideratur ut facile audita percipiat et percepta similiter retineat. In exercicio ut labore et sedulitate naturale sensum excolat. In disciplina ut laudabiliter juvenes mores componat."

³⁴ Archives Nationales, MM. 406, fol. 4. Statutes c. 5: "Octo vel novem annorum vel circa, non diffomes in aliqua sui parte, abiles ad docendum, sufficientes vel prope sufficientes ad honus quod eisdem imponitur."

³⁵ Henri d'ANDELY, *Battle of the Seven Arts*, ed. L. J. Paetow, Berkeley, 1914, 37.

³⁶ C. HASKINS, "A list of textbooks from the close of the twelfth century," *Harvard Studies in Classical Philosophy*, 20 (1909), p. 90: "Postquam alphabetum didicerit et ceteris rudimentis imbutus fuerit, Donatum et illud utile moralitatis compendium quod Catonis esse vulgus opinatur addiscat." Cf. *De Disciplina Scholarium*; P. L., 64, c. 1223-38. J. PORCHER, "Le *De Disciplina Scholarium*, traité du XIII^e siècle faussement attribué à Boèce," *Positions des Thèses de l'Ecole Nationale des Chartes*, Paris, 1921.

³⁷ Archives Nationales, MM. 406, fol. 6. Statutes c. 11: "Item regimen dictorum puerorum intra hospicium vel extra, et etiam in qua arte sue facultate habebunt introduci, discretionis et arbitrio magistri ipsorum relinquitur."

have come from the Latin expression *Prima* of the *Horæ* to be recited when the boys started their study.³⁸ According to the mediæval custom, the *Alphabetum* was hung from the student's belt.³⁹ This was surely true of the Ave Maria College where each boy had to wear attached to his belt a prayer book, a sort of Book of Hours, which contained the seven penitential psalms, litanies, and prayers.⁴⁰

The first things to be read and learned were the most common prayers. Instruction began with the learning of the *Pater Noster* and the Creed and the reading of the Psalter. The testimony of Laurent d'Orleans in his *La Somme le Roi* in the XIIIth century: "Quant on met un enfant a letres, au commencement on li aprent sa pate-nostre,"⁴¹ agrees with that of Philippe de Navarre: The first things to be learned are the Creed, the Lord's Prayer and the Hail Mary:

La première chose que l'an doit aprendre a enfant, puis qu'il commence a croistre et a entendre, si est la creance Damedieu: la *Credo in Deum, Pater Noster, Ave Maria*. (*Les quatre Âges de l'Homme*, c. 12).⁴²

The custom continued unchanged even until the time of Chaucer:

A litel clergeon, seven yeer of age,
As hym was taught, to knele adoun and seye
His Ave Maria, as he goth by the weye.⁴³

The same regulations prevailed in the English colleges. In Winchester College in the XIVth century, as soon as the pupils learned the Lord's Prayer along with the Angelus, the Creed, Matins and the Hours of the Blessed Virgin, they passed on to the other school-books.⁴⁴

After acquiring a certain facility in reciting the prayers, and after developing a modest vocabulary of Latin words, the boys began reading the Psalter before starting their work on Donatus. Reading

³⁸ Ch. C. BUTTERWORTH, "Early primers for the use of children," *The papers of the Bibliographical Society of America*, 43 (1949), p. 374.

³⁹ Paris, B. N. Ms. Lat. 15955, quoted by Lecoy DE LA MARCHE, *Chaire française au Moyen Age*, Paris, 1886, 464: "Alphabetum pueri qui vadit ad scholas, quod super asserem ponitur ut sit apertum et ligatur ad corrigiam ejus ne ille ammittat."

⁴⁰ Archives Nationales, MM. 406, fol. 52. Statutes c. 150: "Dictosque libros cum forellis suis, semper ad corrigiam suam habebunt appensos, et tenebuntur deferre ex causis predictis." Cf. Girdle books in Chicago, Newberry Library F. 38. 23872. Princeton University Library, Med. and Ren. Ms. no. 79.

⁴¹ Ch.-V. LANGLOIS, *La Vie en France au Moyen Age*, Paris, 1928, IV, p. 180.

⁴² Ed. by Marcel de Freville, Paris, 1888, p. 9. (Soc. Anc. Textes Fr. v. 34.)

⁴³ CT. VIII. 503; cf. A. F. LEACH, *The Schools of Mediæval England*, 2, London, 1916, p. 136. G. A. PLIMPTON, *The Education of Chaucer*, New York, 1935, p. 40.

⁴⁴ A. F. LEACH, *A History of Winchester College*, New York, 1899, p. 164. H. RASHDALL, F. M. POWICKE, A. B. EMDEN, *The Universities of Europe in the Middle Ages*, Oxford, 1936, III, p. 214.

and singing of the Psalter went together. On feast days and their eves the students of the Ave Maria College had to learn the plain chant, and they were required to sing the antiphons of the Blessed Virgin, the Introit, etc. The founder considered it better to learn chant before listening to any grammar, excepting only Donatus.⁴⁵ This method seemed to be universal. An Italian schoolmaster in 1248 bound himself by contract to teach the Psalter and Donatus in order to obtain successful reading results.⁴⁶

Donatus the most commonly used textbook of grammar, was written around 350 A.D. by Donatus, a pagan teacher of grammar at that time in Rome. It had been modified and adapted to the needs of the Christian schools. In the schools in the XIVth century only the abridged text was employed under the name of *Donatus minor*. This lesser study of Donatus contained the parts of speech and their accidents, letters, syllables, punctuation-marks, defects and excellences of language, and poetical licence in forms and in syntax.⁴⁷ The second part of Donatus' grammatical treatise was the *Ars Maior*. The third book of the *Ars Maior* of Donatus figures as a textbook in the statutes of Robert of Courçon in 1215.⁴⁸ The *Ars Minor* of Donatus served as an introductory grammar and later was commented on just as the *Ars Maior* had been. The teacher explained the *Ars Minor* word by word, sentence after sentence, using the text as a basis for interpretation. The commentary on *Donatus Minor* by John Versor was dedicated to young scholars as a help in preparing them to better disputes and answers.⁴⁹

* * *

⁴⁵ Archives Nationales, MM. 406, fol. 36. Statutes 102: "Quod omnino adiscant ad cantandum, antequam audient aliquid de grammaticalibus suis, nisi Donatum solum."

⁴⁶ R. L. REYNOLDS, "Two documents concerning elementary education in thirteenth century Genoa," *Speculum*, 12 (1937), p. 255: "Ego Magister Paganus scholarum promitto . . . docere Wilielminum et Manuelem filios tuos psalterium et donatum ita quod bene et competente scient legere."

⁴⁷ W. J. CHASE, *The Ars Minor of Donatus*, Madison, 1926, p. 4.

⁴⁸ Chartularium Univ., Paris, I, no. 20, p. 78.

⁴⁹ "Commentum valde perutile magistri Johannis Versoris super Donatum minorem cum pulchris notabilibus atque argumentis summæ bonis, per quorum cognitionem iuvenes scholares in optimum argumentandi et respondendi modum devenire possunt facillime." (Cologne, 1490), quoted in Ch. THUROT: "Notices et Extraits de divers manuscrits latins pour servir à l'histoire des doctrines grammaticales au Moyen Age," *Notices et Extraits des Manuscrits* de la Bibliothèque Impériale, Paris, 1868, XXII/2, 488.

Besides the work of Donatus, the library of the Ave Maria College possessed another very common grammar textbook: The *Institutionum grammaticarum* of Priscian. The author had taught grammar at Constantinople around 500 A.D. and his work was very popular in the XIIIth century. It was prescribed by Robert of Courçon's statutes in 1215: The two Priscians or at least one are also to be lectured on in the regular courses.⁵⁰

The I-XVI books of Priscian's *Institutionum grammaticarum* constituted the *Priscianus maior*, the last two, XVII-XVIII, the *Priscianus minor*. These two textbooks still figure in the statutes of 1252 and 1255 as obligatory readings. In the statutes of 1366 Priscian⁵¹ is no longer mentioned. But soon two epoch-making grammars, one by Alexander of Villedieu and another by Everhard of Bethune, forced their way into the schools and drove out their delebrated predecessor.

Et la gent Gramaire perverse
Ront lessie Claudien et Perse
ij. molt bons livres anciens
Les meillros aus gramairiens;
Tnit font la contralietez
De la bone ancienetez.⁵²

The new grammar of Alexander of Villedieu, the *Doctrinale*, was intended to be used by young scholars who had already made some progress in grammar. The knowledge of Donatus was presupposed:

Donatum sequere per verba fruentia lege.⁵³

The *Doctrinale* was written in verse and divided into XII chapters.⁵⁴ The author planned his work with the expectation that the masters would comment on it.

Si pueri primo nequeant attendere plene
Hic tamen attendet qui doctoris vice fungens,

Cf. *Bataille des vii Arts*, ed. Paetow, vv: 187-190.

Mès Donæt isnel le pas
Ala tel cop ferir Platon
D'un vers berseret el menton
Qu'il le fist trestout es bahir.

⁵⁰ Chart. Univ. Paris, I, no. 20, p. 78.

⁵¹ Chart. Univ. Paris, I, no. 201, p. 277. Statutes of the Artists of the English Nation, Chart. I. no. 246, p. 277.

⁵² *Bataille des vii Arts*, Ed., Paetow, p. 45, vv. 92-95.

⁵³ THUROT, *Extait*, o.c., p. 99.

⁵⁴ L. J. Paetow, *The Arts Course at Mediæval Universities with special reference to Grammar and Rhetoric*, University of Illinois, The University Studies, III, no. 7, Urbana, 1910, p. 37. MANITIUS, *Geschichte der Lateinische Literatur des Mittelalters*, München, 1931, II / 3, p. 756.

Atque legens pueris laica lingua reserabit
Et pueris etiam pars maxima plana patebit.⁵⁵

The College of Ave Maria possessed a *Doctrinale glossatum glosis monachi in uno volumine*. These glosses might be the commentaries of the monk Lombard.⁵⁶ The College of Dormans-Beauvais had two *Doctrinales*, one glosed by John of Garland and the second accompanied by the glosses commonly called *Admirantes*.⁵⁷

The success of the *Doctrinale* irritated Roger Bacon who nevertheless recognized its utility for young students.⁵⁸

* * *

The Ave Maria and Dormans-Beauvais Colleges had another very popular metrical grammar in their libraries, the *Grecismus* of Everhard of Bethune. It first appeared in 1212 and was also written in hexameter verse.⁵⁹ Its name derived from the chapter in which Greek words from the Fathers and the Vulgate are interpreted.⁶⁰ Everhard made a threefold distinction in his grammar: what is permitted, what is forbidden and what is prescribed. Whatever the author said about figures is "permissive"; the solecismis "prohibitive", and the conjugation is "preceptive". Like the *Doctrinale*, the *Grecismus* presupposed a knowledge of Donatus.⁶¹ The *Priscianus* was definitely driven out by the *Doctrinale* and *Grecismus*. Their superiority over *Priscianus* was generally recognized, because according to the contemporaries: "Priscian did not teach grammar by every possible means",⁶² and because Priscianus depended on authority and did not give reasons for his rules.

⁵⁵ *Hist. litt. France*, 18 (1895), p. 204.

⁵⁶ Archives Nationales MM. 406, fol. 123.

⁵⁷ "Duo doctrinalia veterrima, unum glosatus glosa Jovis, aliud *Admirantes*" (E. PELLEGRIN, *La Bibliothèque de l'Ancien Collège de Dormans-Beauvais à Paris*, Paris, 1947, p. 7). Cf. THUROT, *Extrait*, o.c.

⁵⁸ "Magnus error est, quia nunquam fuit dignus auctoritate, licet pueris sit utilis in aliquibus, sicut ait:

'Scribere clericulis paro doctrinale novellis' "

(Roger BACON, *Compendium Studii*, c. VIII, ed. Brewer, p. 477).

⁵⁹ Archives Nationales, MM. 406, fol. 123: "Grecismum glosatum in uno volumine." In the College of Dormans: "Ebrardus antiquus glosatus" (E. PELLEGRIN, o.c., p. 7, no. 11). Cf. A. FRANKLIN, *Les Anciennes Bibliothèques de Paris*, Paris, 1867, I, no. 6, p. 306.

⁶⁰ F. M. POWICKE, *Mediaeval Books of Merton College*, Oxford, 1931, p. 104-5.

⁶¹ "Secundum Donati ordinem executus, primo de nomine, secundo de pronomine tractans, et sic deinceps stilum acuere predestinavi" (THUROT, *Extrait*, p. 100). Cf. *Hist. Litt. France*, 17 (1895), p. 136.

⁶² "Cum Priscianus non docuerit grammaticam per omnem modum sciendi possibilem, in eo sua doctrina est valde diminuta" (THUROT, *Extrait*, o.c., p. 102).

The statutes of 1366, in order to assure a successful training in philosophical studies, emphasized the importance of grammar studies and inscribed the *Doctrinale* and *Grecismus* among the official textbooks of the University, leaving Priscian behind in oblivion.⁶³

* * *

Simultaneously with Donatus, another standard textbook used at the same preparatory level and age in the mediæval grammar school was Cato.

The *Dicta Catonis* enjoyed an immense popularity during the Middle Ages. According to Peter Dubois:

When the boy comes to hear the book of Cato and other minute authors, let him have four long lessons a day or as much as his ability can stand, over which he shall not go to sleep.⁶⁴

Knowledge of Cato was one of the primary requirements of a polished mind. As Chaucer says: "He knew not Catoun, for his wit was rude."⁶⁵

This easy Latin textbook was a favorite beginner's manual and was translated into the vernacular languages. The *Disticha Catonis*, a series of sententious couplets and maxims, go back to the early Christian period. The collection consists of two parts. The *Parvus Cato* is in prose and contains much condensed wisdom. The *Magnus Cato* is written in distichs.⁶⁶

The *Disticha Catonis* followed the *Ars Minor* of Donatus. Knowledge of it was an elementary requirement for admission to the advanced grammar Colleges such as the College of Boissy (1359). It was frequently referred to in the explanations given by the grammar treatises, the *Doctrinale* for instance,⁶⁷ and was quoted by authors dealing with education.⁶⁸ The child learned the proverbs of the

⁶³ *Chart. Univ. Paris*, III, no. 1319, pp. 143-45.

⁶⁴ "Puer cum audiet librum Cathonis et alios minutos auctores, quatuor lectiones habeat in die magnas, prout ingenium poterit sustinere, super quibus non sumpniet" (Ed., LANGLOIS, *o.c.*, pp. 58-59. Translation in Thorndike, *University Records*, *o.c.*, 142). Cf. *Speculum*, 15 (1940), p. 404.

⁶⁵ *Miller's tale*, v. 41.

⁶⁶ T. MUSTANOJA, *The Good Wife Taught Her Daughter*, Helsinki, 1948, pp. 45-50.

⁶⁷ John of Müntinger's *Questiones* on the *Doctrinale* began with a quotation from Cato: Ms. Q. 17, Amplonian, Erfurt, XIV, cent.; A. LANG, "Johann Müntinger," *Beiträge Gesch. Phil. Supplement, Münster*, 1935, III / 2, p. 1214.

⁶⁸ VINCENT DE BEAUVAIS, *De Eruditione Filiorum Nobilium*, ed., A. STEINER, (The Mediæval Academy of America, Publication, no. 32) Cambridge, Mass., 1938. p. xxii.

Disticha by heart in order to broaden his vocabulary and to familiarize himself with Latin idioms.⁶⁹

Cato was one the familiar "auctores" of the southern universities in France. Toulouse (1328)⁷⁰ and Perpignan (1380-1390) both required the reading of his work together with *Tobias*, a poem of Matthieu of Vendôme. His distichs were explained together with Theodolus and Tobias.⁷¹

The College of Ave Maria had two copies of Cato in its library; one glossed and one in French.⁷²

The French Cato, "Chato in Gallico", belonging to the College, might be the translation of the Anglo-Norman poets Elie of Winchester in hexasyllabic verse, or Evrard of Kirkham in octosyllables, or a continental French translation from either Adam de Suel or Jean de Paris.⁷³ By reading these Distichs the young pupil got his first taste of the classics: Virgil, Lucan and Ovid.

Si tu vous sauer, Terre cultiuer, Ke ble ne falie mie *Vergilie* lisez.
Et sauer purrez. Asez de guainerie (vv. 71-72).

Si vous ke tu ne failles, De sauer les batailles Dauфрике e de rume
Lucan apervez, kar iloc truerez De guerre meinte sume. Si uos sauer
damurs, uolent li plusors. Lise *Ouides* (vv. 73-74).⁷⁴

Besides their use as a textbook exercising the boys in grammar, the Distichs served the purpose of moral education. The children learned by heart such practical proverbs as the following:

Repos trop dormir Funt l'ume deuenir
Malueis et par [e] ceus (v. 90).⁷⁵

⁶⁹ G. A. PLIMPTON, *o.c.*, p. 96.

⁷⁰ FOURNIER, *o.c.*, I, p. 501.

⁷¹ E. K. RAND, "The Classics in the Thirteenth Century," *Speculum*, 4 (1929) 249-269. FOURNIER, II, p. 678.

⁷² Many mediæval libraries possessed Cato. The Sorbonne; cf. L. DELISLE, *Le Cabinet des Manuscrits de la Bibl. Nat.*, Paris, 1881, III, p. 80: "Auctores grammaticales in metro. Cato, Theodolus, Avianus, Esopus, . . . versus morales seu Liber Facetus." Avignon: cf. EHRLE, *Hist. Bibl. Romanorum Pont.*, Romæ, 1890, I, p. 227, no. 113: Liber Cathonis. In the Louvre: DELISLE, *o.c.*, III, p. 162, no. 1043: "Catonnet in latin."

⁷³ Elie de Winchester, Edited by E. STENGEL, "Übertragung der Disticha Catonis," *Ausgaben und Abhandlungen aus dem Gebiete der romanischen Philologie*, XLVII, Marburg, 1896, pp. 105-56. — Everart de Kirkham: "Traduction des Disticha Catonis," — ed. by FURNIVALL in the E. E. T. S. 117 / (1901), The Minor Poems of the Vernon Mss. — Adam de Suel: ed. J. Ulrich, *Rom. Forschungen*, 15 (1904), p. 107. Cf. *Romania*, 6 (1877), p. 20; *Romania*, 16 (1887), pp. 65, 156; *Romania*, 18 (1889), p. 577. There was an anonymous Anglo-Norman translation: *Zeitschrift f. Romanische Philologie*, 19 (1895), pp. 85-92.

⁷⁴ Ed. STENGEL, vv. 71-74.

⁷⁵ Cat. Elie's translation, Ed., STENGEL, *o.c.*, p. 110, v. 90.

The students themselves had to compose these or similar proverbs. According to the regulations of the University of Perpignan (1380-90) the students were bound to compose two proverbs in the morning class and two in the evening. This exercise was to be connected with the practice of grammar.⁷⁶

A student notebook from the XIVth century contains some of these proverbs, easy to memorize and to retain. The proverbs are succinct translations of some Latin distichs. The students could find sage advice about riches, friendship and different difficulties of life. For instance:

Quant li fers est chaux ferir la doit on
Vult supra ferri favorem cantito [sic] ferri

Ferrum lumen dum est in eo ferendum
Estas quando calet tradere dogma valet.

or

A besoin voit on l'ami
Nullus homo nisi cum sit egenus noscit amicum
Quem mala sors lesit scit quis amans bene sit.⁷⁷

* * *

Besides Cato there was another very popular textbook used in the Parisian colleges, the *Facetus*. The College of Hubant possessed the Latin copy and also a French translation. The author's intention was to write a supplement to Cato, adding a few precepts which Cato's moral textbook had omitted.

Si qu'un aultre clerc qui fut sage,
Pour le preu de l'humain lignage
Fist ung livre moult petitet,
Lequel nous appellons Facet
Qui parle bien de courtoisie
De nobless et de seignourie,
Comment on se doit maintenir
Pour saige et courtois devenir,
Et de plusieurs enseignements
De quoy Chaton fut negligens.⁷⁸

The *Facetus* was sometimes called *Supplementum Catonis*, and its reputation was universal. While Cato gave for the most part very

⁷⁶ "Et teneantur facere duo proverbia de mane et duo de vespere et probare nomina vel verba" (Fournier, *o.c.*, II, p. 678).

⁷⁷ Paris, B. N. Ms. Lat. 8653. Published by V. ROBERT, "Un vocabulaire du XIV^e siècle suivi d'un recueil d'anciens proverbes," *Bibl. Ecole des Chartes*, 34 (1873) p. 38. Cf. *Hist. Litt. France*, 32 (1898), pp. 274-278.

⁷⁸ Ed. by J. MORAWSKI, *Le Facet en francoys*, Paris, 1923, p. 20.

general moral precepts, the *Facetus* excelled in special precepts of behavior.⁷⁹

And Facett seythe the Book of courtesys,
Vertues to knowe, thaym forto have and use,
Is thing moste heelfulle in this worlde trevly.⁸⁰

The boys had to learn the poem and its different rules by heart. In the spirit of the *Contenance de Table* it warned its readers to think of the poor first.

Chacun doit estre contumiers
De penser des povres premiers.
Dum sedes in mensa, primo de paupere pensa;
tunc bene pranditur, quum Christus adesse videtur
Pauperis in specie quum Christus venerit ad te,
impertire sibi, quod dedit ipse tibi.⁸¹

It reminded them of their vows and promises:

Si tibi contigerit aliquid promittere sanctis
solve libens, ne te feriat vindicta tonantis (v. 61).

Like the two sermons of William of Tournai added to his *De modo docendi pueros* (*De instructione puerorum*) the *Facetus* gave the rules for true and correct learning. Unhappy is the man who knows little and spurns to be taught; who teaches the truth, but whose life is evil; and most unhappy is he who does not benefit from wisdom:

Tres infelices in mundo dicimus esse:
infelix, qui pauca sapit spernitque doceri;
infelix qui recta docet, operatur inique;
infelixque, cui nulla sapientia prodest.⁸²

We do not know if the College of Hubant possessed the Latin *Facetus* in distichs or in hexameter couplets. There are three French translations in verse and one fragment in prose made from the Latin hexameter version.⁸³

Usually we find the French translation in the company of Ovid, Theodolus, and the other popular *auctores* of the mediæval schools. The first French translation began with:

⁷⁹ C. SCHREDER, *Der Deutsche Facetus*, Berlin, 1911, p. 3-4.

⁸⁰ *The Babees Book*, ed. Fr. J. FURNIVALL, London, 1868, *E.E.T.S.* no. 32. 1. p. 1. Ms. Harl. 5086 fol. 86, XV. cent. ms.

The Latin *Facetus*, a poem of the XII or XIII century, has been attributed sometimes to John of Garland. Edited in *Auctores octo morales*, Lyon, 1583, p. 14-23.

⁸¹ SCHREDER, *o.c.*, v. 135. FURNIVALL, *o.c.*, II, p. 6, v. 5-6.

⁸² SCHREDER, *o.c.*, p. 25.

⁸³ M. T. BRENTANO, *Relationship of the Latin Facetus literature to the Mediæval English Courtesy Poems*, Lawrence, Kansas Univ., 1935.

Chaton qui fut ung saige homs
De qui l'enseignement avons.⁸⁴

The second:

Qui de translator s'entrement.⁸⁵

The third:

Mieulx vault assambler un tresor.⁸⁶

And the fourth:

Chieulx qui voelt faitis devenir.⁸⁷

The pupils of the Ave Maria College and the other students in memorizing the precepts of the *Facetus* became aware of the true meaning of wisdom:

Se tu as soing de sages estre
Garde que honnoures ton maistre,
Car ce est la clef de science
Et cremir dieu ce sapience.

Lis, recorde souvent, retien
Demonstre aux aultres le bien
Que tu auras, si seras sage
Parfaitement en to aage.⁸⁸

The *Facetus* gave impulse to the various *Contenances de Table* and served as a model for the *Speculum puerorum*.⁸⁹ The use of the *Facetus* manifestly demonstrates that mediæval education was not merely a matter of scholastic and theoretical formation. Training in "manners and courtesy" through the *Phagifacetus*, *Ordinaci mense*, *De conversacione honesta manducantium*, *Speculum mense*, *Curialitates mense*, *De ministracione decenti*, *Stans puer ad mensam*, *Modus cenandi*, *Carmen juvenile de moribus in mensa servandis* and the two chapters of the *Morale Scholarium* of John of Garland, etc. constituted an essential part of education. Books on manners were common both in Latin and in French, as the library of the College of Ave Maria reveals to us.

The basis of good behavior consisted in consideration for others. The child was told to wash his hands before sitting down at the

⁸⁴ MORAWSKI, *o.c.*, p. 20.

⁸⁵ Paris, B. N. Ms. Lat. 14921, fol. 123-131.

⁸⁶ Paris, B. N. Ms. Fr. 12478, fol. 269.

⁸⁷ *Ibid.*, fol. 278-291.

⁸⁸ MORAWSKI, *o.c.*, p. 26, v. 37. For printed copy: *Liber Faceti docens mores hominum*, Heinrich Quentell, Cologne, about 1490. *Facetus docens mores hominum præcipue juvenum*, Deventer, Jacques de Breda, 1496; L. POLAIN, *Cat. Livres Impr. au Quinzième siècle*, Bibl. Belgique, Bruxelles, 1932, II, no. 1462, p. 146.

⁸⁹ Ms. Auxerre 86, fol. 27 verso; Berne, Bibl. Ville 205, fol. 11; — Paris, B. N. Lat. — 8426. Incipit: *Cum nichil absque Deo proferre salubre queamus*.

table. He was reminded to say grace before dinner and to thank God after. John of Hubant laid stress upon a devout thanksgiving and a commemoration of the dead after dinner,⁹⁰ just as it was described in one of the *Contenances de Table*:

La table ostee, voz mains lavez,
Puis buvez bon vin, se l'avez;
A Dieu soit gloire, a Dieu soit grace,
Qui de noz cuers pechiez defface.⁹¹

The pupil was warned not to roll his napkin into a rope, nor to pick his nose or ears, but to mix water with strong wine. He was urged to be cheerful, peaceable and courteous.

Et remercie Dieu le pere
Qui des biens t'a donne assez
Et pour toutes oeuvres parfaire
Prie Dieu pour les trespassez.⁹²

Besides the rules of courtesy, the books of deportment contained specific information about the duties of students, exhorting them to fear and to respect their master and encouraging assiduous reading, frequent questioning and discipline of the memory.⁹³

* * *

Mediæval collegians had several textbooks available containing the poems of popular authors. These poems were commented and explained in order to widen the students' vocabulary, to find material for moral proverbs, and to provide an opportunity for grammatical exercises.

The library of the Ave Maria College was well equipped with popular poems and commentaries on them. Theodolus, Avianus, *Contemptus Mundi*, a moral treatise on Ovid, and Tobias were among the most frequently read authors and works on the elementary level. The Ave Maria College in its inventory listed the fables of Avianus under the title *Rustica deflenti*, the incipit of Avianus' collection of fables. He enjoyed great popularity in John of Hubant's time, the

⁹⁰ Archives Nationales MM. 406, fol. 11: "Item quodlibet die septimanarius faciet benedictionem in mensa et reddet gratias post mensam."

⁹¹ FURNIVALL, *o.c.*, II, p. 8, vv. 55-60.

⁹² Ballade, *Prie Dieu pour les Trespassez*, B. N. Ms. Fr. 1181, fol. 5: Ed. FURNIVALL, *o.c.*, II, p. 15, vv. 5-8.

⁹³ Cf. Ms. Ottob. lat. 3325, fol. 27-37. *Liber scolastice discipline editus a magistro utili Parisiensi*. Cf. C. H. HASKINS, *Studies in Mediæval Culture*, Oxford, 1929, p. 80.

first half of the XIVth century.⁹⁴ He was even quoted around 1335 by a jurist from Bologna: "Avianus poeta librum edidit fabularum elegiaco metro."⁹⁵ The same college possessed the glossed *Eclogues* of Theodolus, often attributed to the German Gottschalk of Arbois, a ninth century author. The poem presents in allegorical fashion a contest between Alithia and Pseustis. The latter is representative of the pagan past, while Alithia represents Christian wisdom. Fronesis, the judge, awards the palm of victory to Alithia who counterbalances her rival's diction with biblical stories.⁹⁶ The *Ecloga* were commented on by Bernard d'Utrecht.⁹⁷

By the strange title of *Legeram glosatus* mediævals understood a moral treatise on Ovid's Metamorphosis. The College of Ave Maria and some others, Merton for example, had it in their libraries. It is doubtful that the original of the *Remedia amoris* was used. The author of the *Legeram glosatus* is probably Peter Bersuire (1362) first a Franciscan and then Benedictine prior of St. Éloi in Paris.⁹⁸ The same author translated Livy in 1352.⁹⁹

⁹⁴ Ed. by R. ELLIS, *Avianus* (Oxford, 1887). BAEHRENS, *Pætae Latini* minors, T. V. Leipzig, Teubner, 1883, pp. 33-70. Cf. *Battle of Seven Arts*, o.c., v. 338.

⁹⁵ R. SABBADINI, *Le Scoperti dei Codici Latini e Greci nel secolo XIV e XV*, Firenze, 1905, I, 12. In the XVth century one of Avianus' manuscripts in France was bought by Francesco Sassetti (1420-1491), an agent of the Medici: SABBADINI, o.c., I, pp. 139, 165.

⁹⁶ G. L. HAMILTON, "Theodolus: a mediæval text-book," *Modern Philology*, 7 (1910), pp. 169-185. Ed. by OSTERNACHER, *Theoduli Eclogam*, Ripariæ, 1902. MANITIUS, o.c., I, pp. 570-574.

⁹⁷ The *Ecloga* was commented on by Bernard d'utrecht. Klosterneuburg, Melk, Dominicans of Wien, Merton College, were among others who possessed this frequently used textbook of the Middle Ages (Th. GOTTLIEB, *Mittelalterliche Bibliothekskataloge Österreichs*, Wein, 1915, I, 12, 11; 100, 25; 252, 11; 412, 2; POWICKE, *Med. Books Merton College*, o.c., 214, no. 1016).

⁹⁸ POWICKE, *ibid.*, 131.

⁹⁹ SABBADINI, o.c., II, 34. According to E. PELLEGRIN, "La Bibliothèque du Collège de Hubant, dit de l'Ave Maria de Paris," *Bibl. Ecole des Chartes*, 107 (1947-1948), p. 74, the *Legeram* recalls the incipit of *Remedia Amoris*.

Master Elie's translation makes an allusion to the world *legat*:

Entendez tuit grant et petit
Ce que maistre Elie vos dit,
En l'escouter auroiz delit
et en l'apprendre grant profit
S'aucuns est qui ne saiche l'art
Lise et apreigne, et quant saura
S'il u / u / elt amer, si amera.

H. KÜHNE-E. STENGEL, *Maître Elie's Überarbeitung der ältesten franz. Übertragung von Ovids Ars Amatoria*, Marburg, 1886, p. 4: "Si quis in hoc artem populo non novit amandi, Me *legat* et lecto carmina dictus amat." Dionigi da S. Sepulcro (1329) master of theology in Paris, composed another commentary on the Metamorphosis of Ovid, cf. SABBADINI, o.c., II, 38.

Another very popular poem was the *Cartula*, probably another name for the *Contemptus mundi* attributed to St. Bernard. The latter begins:

Cartula nostra tibi mundat dilecte salutes,
Plura videbis ibi si non mea dona refutes
Dulcia sunt anime solacia que tibi mando
Sed prosunt minime nisi serves hec operando.

and ends:

Hoc tibi dat munus qui regnat trinus et unus
Explicit contemptus mundi.¹⁰⁰

This poem served as another base for the moral teaching and education of the time.

* * *

Several dictionaries were recommended as an aid in the development of a Latin vocabulary. Among them were those of Hugocius and John of Garland. This latter explicitly begged the Parisian students not to keep his *Dictionarius* in a bookcase or on a shelf, but to put it in the "bookcase of their heart", *in cordis armariolo*, that is to say, to learn the words by heart.¹⁰¹

The dictionary which enjoyed a specially great authority in the Middle Ages was the *Magnæ derivationes* by Ugocione of Pisa (Latinized: Hugocius), bishop of Ferrara and previously professor of canon law at Bologna. Chiefly interested in etymology, he came to many absurd conclusions, confusing Greek and Latin roots in his etymologies.¹⁰² He himself was ignorant of Greek. He drew his quotations from the Bible and the classics, Juvenal, Martianus Capella, Virgil, Ovid, Terence, Persius, Lucan, Prudentius, etc. His book was commonly entitled: *Liber Hugicionis cum tabula in fine posita de exposicionibus et derivacionibus vocabulorum Latinorum et quorundam Grecorum*.¹⁰³

¹⁰⁰ Cf. Ms. in Goldstein Antiquarian possession, no. 113. Concerning the edition E. PELLEGRIN, *Bibl. Ave Maria*, o.c., p. 74.

¹⁰¹ "Quas tenetur quilibet scholaris, non tantum in scrinio de lignis facto, sed in cordis armariolo retinere, ut ad faciliorem orationis constructionem et enunciationem possit pervenire, et primo ut sciat vulgaria nominare" (Ed. in H. GÉRAUD, *Paris sous Philippe le Bel*, Paris, 1837, p. 585. *Magistri Johannis De Garlandia: Dictionarius*).

¹⁰² H. D. AUSTIN, "The Source of Ugocione's Illustrative Quotations," *Medievalia et Humanistica*, 4 (1946), p. 104-116. Mary H. MARSHALL, "Theatre in the Middle Ages: Evidence from Dictionaries and Glosses," *Symposium*, 4 (1950), p. 22.

¹⁰³ P. LEHMANN, *Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz*, München, 1928, II, 7. 27.

Numerous manuscripts of this Vocabulary still exist. It seems that it underwent versification for the greater convenience of the students and was then known as *Uguitio versificatus*.¹⁰⁴

His method of explanation combined fantastic etymologies, typical of Isidore of Seville, with audacious associations from the scholarly surroundings of his pupils. For instance:

Timo, grece latine dicitur flos vel flores. Item a timo timinus a um, i.e. floridus vel dulcis suavis, et unde timinum dicitur mel suave et odoriferum, et hic timeus Platonis quasi floridus, vel quasi flosculos, quia ibi flosculi totius philosophie comprehenduntur.¹⁰⁵

Hugocius's *Derivationes* was very popular in the mediæval colleges.¹⁰⁶ Whoever made the inventory of the books in the Ave Maria College¹⁰⁷, listed it under *quidam dirimaciones* [sic] *grammaticalibus*,¹⁰⁸ and the College of Dormans-Beauvais: *Hugucio derivationum grammaticæ*.¹⁰⁹

Around 1328 Andrew Horn, a well-known citizen of London, had his copy of Hugotius.¹¹⁰ Amplonius Ratineck de Berka had a copy among his books on positive and speculative grammar.¹¹¹

Despite Roger Bacon's severe criticism of it, the Vocabulary of Hugocius was one of the most popular auxiliary grammar textbooks in the mediæval schools.¹¹²

Besides the Latin dictionaries, we have evidence that students had an opportunity to use French-Latin dictionaries at least on restricted subjects.¹¹³

* * *

The elementary instruction in Arithmetic in the Ave Maria College was based upon the *Algorismus* and *Compotus*, or the method

¹⁰⁴ A. WAY, *Promptuarium parvulorum auctore fratre Galfrido grammatico dicto*, London, 1865. A. MARIGO, *I codici Manoscritti delle "Derivationes" di Ugucione Pisano*, Roma, 1936, p. vi.

¹⁰⁵ MANITIUS, *o.c.*, II / 3, p. 192.

¹⁰⁶ F. M. POWICKE, *Med. Books Merton College, o.c.*, p. 125. Cf. Balliol College Ms. 279, 298. The different manuscripts are quoted in A. WAY, *Promptuarium*, introduction.

¹⁰⁷ Archives Nationales MM. 406, fol. 123.

¹⁰⁸ E. PELLEGRIN, "La Bibliothèque du Collège de Fortet au XV^e siècle," *Mélanges F. Grat*, Paris, 1949, II, p. 307, no. 69.

¹⁰⁹ E. PELLEGRIN, *La Bibl. Collège Dormans, o.c.*, p. 8, no. 21.

¹¹⁰ POWICKE, *Med. Books Merton College, o.c.*, p. 228.

¹¹¹ LEHMANN, *Bibl. Kat. o.c.*, II. 7. 27.

¹¹² *Compendium studii*, c. VII: Ed. BREWER, London, 1859, R. S. no. 15, p. 447.

¹¹³ V. ROBERT, "Un vocabulaire latin-français", *o.c.*, p. 38.

of determining the date of Easter.¹¹⁴ This latter was written probably by Alexander of Villedieu, author of a *Massa computi*.¹¹⁵ Early in the XIVth century it was translated into the vernacular to facilitate the calculation of the movable feasts:¹¹⁶

Qui vent quarante jours conter
De Pasques si pourra trouver
A cel jour droit l'ascension
Se il a bonne entencion
Diurnus ascensionis Domini.

The masters of the University of Toulouse, according to the regulations of 1328, had to read the above mentioned authors and the *Comptum manuale* during the Christmas vacation.¹¹⁷

* * *

The third step in the preparatory teaching was the explication and learning of the *Summulæ*, an abridgment of the *Organon*, attributed to Petrus Hispanus, later Pope John XXI.¹¹⁸ The explanation of the *Summulæ* formed a transition from the study of grammar to that of logic. Gerson recommended that the *Summulæ* be learned by heart even if the text was not fully comprehended.¹¹⁹

The lectures on the *Summulæ* were completed when the boys reached their 12th or 13th year. The subject helped to develop the art of thinking. The *Summulæ* provided a collection of rules helping human reason to attain its final goal, — *veritas*.¹²⁰

The students of the College of Seez, according to the statutes of 1427, were not admitted to the schools of the Faculty of Arts situated in the Rue de Fourarre until they had been sufficiently instructed in grammar, and in the *Summulæ* and *Parva logicalia*. This latter was the seventh and final chapter of Peter's *Summulæ*.¹²¹

¹¹⁴ Archives Nationales MM. 406, fol. 123. *Algorismus glosatus*.

¹¹⁵ E. PELLEGRIN, *o.c.*, *Bibl. Ecole Chartes*, 107 (1947-1948), p. 73. MANITIUS, II / 2, p. 702.

¹¹⁶ Ruth DEAN: *Medium Ævum* 12 (1943), p. 22.

¹¹⁷ FOURNIER, *o.c.*, I, p. 501, no. 555: "Statuts réglant le cérémonial des examins."

¹¹⁸ THUROT, *De l'organisation*, *o.c.*, p. 94.

¹¹⁹ "Apud logicos *Summulæ* Petri Hispani traduntur ab initio novis pueris ad memoriter recolendum, etsi non statim intelligent" (GERSON, *o.c.*, I, p. 21).

¹²⁰ J. P. MULLALY, *The Summulæ Logicales of Peter of Spain*, Notre Dame, 1945, p. xxxi.

¹²¹ "Item statuimus quod in collegio prædicto nullus recipiatur, nisi sufficienter fuerit in grammaticalibus eruditus et in summulis et parvis logicalibus initiatus, adeo quod ad vicum Straminis eundem ad audiendum libros sufficienter sit doctus" (M. FÉLIBIEN — G. LOBINEAU, *o.c.*, II / 3, vol. VII, p. 691 b).

The same regulations were applied to the Cistercian College (text from 1493). Nobody was admitted to the study of logic until he had followed a master's commentary on the *Summulæ* and until he had memorized the text. This testimony of the statutes confirms the statement of Gerson, that the *Summulæ* had to be learned by heart, *ex corde memoriter recolendum*. It therefore served as textbook for beginners.¹²²

The mnemonic schemes used in this compendium, such as the well-known lines *Barbara celarent darii ferio baralip-ton*, etc., facilitated the memorizing of the difficult passages. Peter of Spain relied heavily upon the grammarians, especially Priscian and Alexander of Villedieu. Many of his conceptions are of grammatical origin. He emphasized the interconnection of the linguistic structure of grammar and the logical content of thought. Through this compendium he hastened the trend toward a synthesis of grammar and logic and paved the way for the popularity of speculative grammar.

Meanwhile a new class was developing in the mediæval colleges. Besides the *Communes grammatici*, the vicinity of Ste. Genevieve and St. Severin at Paris was beginning to be peopled by the *Modistes*.¹²³

The philosophical grammar heritage left by the XIIIth century became very popular in the XIVth century. Its concise terminology found especial favor among the theologians. The *Modistes* had the highest rank among students studying on the preparatory level. Donatists, Grammarians, Summulists, and Modistes were different classes of young scholars anxiously seeking their determination in the Faculty of Arts.

The Summulists or Modistes studying speculative grammar had entered into the most advanced degree of the preparatory learning. These *Modistes* betrayed the influence of speculative grammar during their whole scholastic career. The method of the teaching of grammar had undergone a fundamental change. Instead of explaining difficulties by referring to examples taken from the various authors

¹²² "Similiter ad logicam nullus accedat nisi qui ordinarie sub magistro Summularum glosas audiverit et textum ex corde reddiderit" (M. FÉLIBIEN — G. LOBINEAU, *o.c.*, II / 4, p. 174 a).

¹²³ "Secundum modistas . . . Sed secundum communes grammaticos . . ." (THUROT, *Extrait*, *o.c.*, p. 487, no. 2).

of classical Latinity, the new tendency was to explain these obscure passages by the rules of logic. The age of Priscian was gone and that of the glossators had begun. The most brilliant summing up of the change is to be found in a gloss of Eberhard of Bethune:

Priscianus gives many constructions without assigning one reason for them, relying solely on the authority of the ancient grammarians. Therefore he should not teach, because only those should teach who give reasons for what they say.

Grammar studies and logic were thus coordinated, each helping the other.¹²⁴

The growth of speculative grammar discredited the classical grammarians. The masters of speculative grammar, Nicholas of Paris, Siger of Courtrai (procurator at the Sorbonne 1315, died 1341), Michael of Marbaix, John of Marvilla, author of the *De modis significandi* (1322) and Thomas Erford dominated the classrooms of the mediæval arts colleges.¹²⁵

The priority of grammar over logic was definitely assured. According to the conception of these masters, just as logic protected the soul from falsity in the speculative field and from sin in the practical, so grammar defended our capacity of interpretation against an inadequate expression of the concept of the mind in all the sciences. Therefore, in the order of intellectual disciplines it excels all other sciences.¹²⁶

The speculative approach helped to introduce a new method in the teaching of grammar. Henceforth the students had performed mental exercises, a sort of gymnastics in which they perfected themselves in demolishing the arguments of objectors. These practices were called disputes and were known under the name of *Sophismata*.

In 1252 the bachelors of the English Nation were required to frequent and respond at the *Sophismata* during a period of two years.¹²⁷

¹²⁴ PAETOW, *Arts Course*, o.c., p. 35.

¹²⁵ M. DE WULF, *History of Mediæval Philosophy*, translated by E. C. MESSENGER, New York, 1926, II, pp. 94-95. M. GRABMANN, *Mittelalterliches Geistesleben*, München, 1926 I, 105: Die Entwicklung der Mittelalterlichen Sprachlogik.

¹²⁶ "Ideo sicut logica defendit animam nostram a falso in speculativis et a malo in practicis, sic grammatica defendit virtutem nostram interpretativam ab expressione conceptus mentis incongrua in omnibus scientiis: ideo ordine doctrine antecedit omnes scientias" (THUROT, *Extrait*, o.c., p. 129).

¹²⁷ *Chart. Univ. Paris*, I, no. 201, p. 228: "Per idem tempus de sophismatibus in scholis requisitus responderint." (Feb. 16, 1262.)

The practice became more and more customary in the XIVth century. Siger of Courtrai made it an integral part of his pedagogical method. These sophistical disputes, the *Sophismata*, consisted of a statement taken as a basis for discussion followed by questions.

For instance:

Utrum homo sit animal nullo homine existente.¹²⁸

Much of the subject matter of the *Sophismata* was taken from grammar. It was divided into *insolubilia*, *impossibilia* and regular *sophismata*. The exercise consisted of refuting the pseudo-proofs of the opponent, "sophista". It therefore had the character of a disputation. The college statutes very frequently mention rules concerning this practice among students in the preparatory stages working for their determination.

The pedagogical procedure of the *Sophismata* once again exemplified the threefold method of the mediæval school in approaching a problem: (1) exposition, (2) questions, (3) disputes. *Sophismata* in its character as a dispute corresponded to the *Questiones Quodlibetales* of the Faculty of Theology. According to the records of Merton College in Oxford grammatical disputations were still in vogue around 1349.¹²⁹ The book of the Chancellor and Proctors in Oxford reveal that the masters of grammar schools were bound to dispute in grammar (1306).¹³⁰ In the Parisian colleges the same regulations were enforced with explicit mention made of the *Sophismata*. In the College of Boncour (1358) the students were bound to hold disputes on the *Sophismata* at a definite hour each day. They could not abstain without the permission of the masters.¹³¹

Following the example of Oxford and Paris, the University of Perpignan also stressed the importance of the dispute for students

¹²⁸ G. WALLERAND, *Les Œuvres de Siger de Courtrai*, Louvain, 1913 (Philosophes Belges, VIII), p. 145.

¹²⁹ A. F. LEACH, *The Schools, o.c.*, p. 196.

¹³⁰ "Item statutum est quod magistri scholarum grammaticalia duntaxat disputat" (*Munimenta Academica*, I, p. 86).

¹³¹ "Volentes quod singulis certis diebus et horis fiat inter eos de sophismatibus collatio seu disputatio proficua; in quibus, tam disputationibus faciendis quam reddendis et audiendis lectionibus, nisi rationabilis causa subsit de qua magister habeat cognoscere, se scholares non præsumat absentare" (M. FÉLIBIEN — G. LOBINEAU, II / 4, p. 442 b).

studying logic and grammar. The regulations prescribed two or three disputes a week.¹³²

These disputes seem to have enjoyed a long-standing tradition. Already in 1215 the statutes of Cardinal Courçon alluded to the disputes of the "boys or youngsters" when they forbade the boys to have any celebrations on occasions of disputes and responses.¹³³ The statutes of the English Nation from 1252 suggest that the *Sophismata* was one of the requirements to be fulfilled by future bachelor, therefore by one still only at an advanced preparatory stage.¹³⁴

The library of the Ave Maria College possessed two separate volumes of *Sophismata* collections.¹³⁵ One of the volumes used in the college shows clearly that a definite distinction existed between the *Sophismata* in logic and the *Sophismata* in grammar. Robert Kilwardby had a *Sophismata grammaticalia* and a *Sophismata logicalia*.¹³⁶ The students of Fortet College (1394) possessed the *Sophismata* of Albert of Saxony.¹³⁷

The training in the *Sophismata* enabled the boys to make better disputes when they reached the higher faculties, inasmuch as the character of these sophistical disputations corresponded to the *Quodlibet* genre of the Faculty of Theology. The method of disputing was very cautiously determined. Vincent of Beauvais in his *De Eru-*

* * *

¹³² "Item statuimus insuper quod scolares audientes tam logicam quam grammaticam habeant ad minus ter vel bis in septimana disputare, magistro presente. Et si in materia disputata aliquod fuerit dubium, illud magister habeat declarare" (FOURNIER, *Statutes*, II, no. 1485).

¹³³ *Chart. Univ. Paris*, I, no. 20, p. 79: "In responsionibus vel oppositionibus puerorum vel juvenum nulla fiat convivia."

¹³⁴ *Chart. Univ. Paris*, I, no. 20 p.

¹³⁵ Archives Nationales, MM. 406, fol. 123: "Sophismata et alia diversa scripta in uno volumine. Sophismata in logica et in grammatica in uno volumine."

¹³⁶ Cod. 3. plut. XII, sinistr. Bibl. Mediceo-Laurenziana, Florenz: Collection of *Sophismata* of Peter of Alvernia, Nicholas of Normandy, Boethius of Dacia, Bonus Dacus; — CLM (München) 23530 contains a collection of the *Sophismata* of English logicians. Cod. Vat. Lat. 2136, *Regula insolubilium* of William of Heytesbury. Cf. Cod. Vat. Lat. 2137, 3055. The *Sophismata* of Peter of Insula and Peter of Colonia are to be found in Cod. Vat. Lat. 3061. Cf. Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben*, o.c., I, p. 116-117.

¹³⁷ E. PELLEGRIN, *Bibl. Collège Fortet*, o.c., II, p. 310: "Item Sophismata Alberti in papiro incipiunt in tercio folio, iste Petrus et est in archa." Cf. G. HEIDINGSFELDER, Albert von Sachsen, "Sein Lebensgang und sein Kommentar zur Nikomachischen Etik des Aristoteles," *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Münster, 1927, XXII / 3-4, p. 48.

ditione Filiorum Nobilium gave some advice about the exercise of the disputation and on how to avoid tension during its performance.¹³⁸

* * *

According to the mediæval conception expressed by Peter Chantor the sermons also formed an essential part of the academic teaching. Instruction was compared to an edifice in which the lecture formed the foundation, the dispute the walls, and the sermon the roof which protected the faithful from the ardor and storm of vices.¹³⁹

The duties of the masters of theology included not only lectures and disputations, they also included the preaching of sermons, which all members of the Faculty were expected to attend, on those days when the masters did not lecture.¹⁴⁰

After 1231 the morning sermons were followed in the evening by a collection. The preacher was required to take the same "thema" which had been developed in the morning.¹⁴¹ The statutes of 1335 are precise in explaining the details of the sermons. They were given in the presence of the masters and students assembled in the church of the Dominicans, Franciscans, College of Navarre or some other church such as Saint Germain des Prés.¹⁴²

There is not room here to quote the frequent allusions and regulations of the Parisian colleges in regard to the university sermons. We merely want to point out that even grammar students and those preparing their determination in the Faculty of Arts were taken by their masters to the university sermons. The students of the Ave Maria College attended the sermons with their master, probably at the neighbouring College of Navarre where university sermons had been held since November 3, 1318.¹⁴³ The statutes of the College of Dainville (1380) required that its grammar and logic students participate in the sermons every Sunday and feast day in humble spirit,

¹³⁸ VINCENT OF BEAUVAIS, *o.c.*, chap. XX: *De Exercicio in disputatione uel inquisitione*. XXI: *De contencione vitanda in disputatione*.

¹³⁹ Peter CHANTOR, *Verbum Abbreviatum*: P. L., 205, col. 36: *De prædicatione*.

¹⁴⁰ *Chart. Univ. Paris*, II, p. 692, no. 1188. M. DAVY, *Les Sermons universitaires Parisiens*, Paris, 1931 p. 24. GLORIEUX, *Repertoire*, I, p. 17.

¹⁴¹ A. L. GABRIEL, "Le recueil de sermons d'un Hongrois, étudiant à l'Université de Paris au XIII^e siècle," *Archivum Philologicum*, 1943, offprint, p. 11.

¹⁴² *Chart. Univ. Paris*, III, no. 1246, p. 65: "in quadam missa in Sancto Germano de Pratis ubi tunc erat Universitas."

¹⁴³ Archives Nationales, MM. 406, fol. 6, c. 11. Cf. *Chart. Univ. Paris*, II, no. 774, p. 226.

marching tonsured two by two.¹⁴⁴ The statutes of d'Harcourt, Mar-moutier, and Narbonne Colleges had the same regulation for their advanced students. The scholars were invited to attend these exercises freely without any constraint.¹⁴⁵

Thus the sermons played an important role not only in the higher degrees but in the preliminary instruction as well. In this field the Dominicans were the first to prepare sermon-models for the masters of the boys in *grammaticalibus et tractatibus*. The Dominicans recruited their novices not only in the university centers but in the capitular and other town schools. Therefore the preachers needed advice and directions on how to approach these young boys and pupils.

William of Tournai, master at the University of Paris, answered a unanimous request of his confreres by composing a treatise *De instructione puerorum*, sometimes called *De modo docendi pueros*, adding to it two model sermons addressed to the boys: *ad pueros*.¹⁴⁶

William of Tournai made his religious profession in the convent of Tournai, after which he betook himself to Paris, probably to the Convent of St. Jacques. The composition of the *De instructione puerorum* belongs to his early teaching career and was written some-time before 1264 when the treatise was recommended by the General Chapter held at Paris. The Chapter imposed upon the provincials the duty of providing an opportunity to preach in the boys' schools and of procuring a copy of the model sermons.¹⁴⁷

Three years later William was at the University of Paris as a master of Theology. In the school year of 1267-68 he delivered several university sermons, some of which were followed by an afternoon

¹⁴⁴ "Ad quem sermomen et eciam ecclesiam volumus quod dicti bursarii nostri, saltem quandiu studebant in grammatica et logica, vadant singulis diebus Dominicis et festivis humiliter, bini et bini, habentes tonsuras rasas," (M. FÉLIBIEN — G. LOBI-NEAU, II / 4, p. 510).

¹⁴⁵ "Volumus et ordinamus ex nunc quod sermones generales fiant diebus dominicis et festivis in domo Navarre . . . in quo scolares et alii fideles libere et nullo per presens statutum coacti convenient audiri" (*Chart. Univ. Paris*, II no. 774, p. 226).

¹⁴⁶ B. N. Ms. Lat. 16435, fol. 3. Sermons fol. 9 and fol. 10. Fol. 3: "G. Fratibus de Ordine Predicatorum eiusdem Ordinis frater qualiscumque salutem. Et viciis extirpatis pueros in fide et moribus instruere diligenter, libellum *De Instructione Puerorum* ad preces plurimum fratrum ex dictis maiorum et sanctorum auctoritatibus compilatum, ut detur occasio sapienti nolo volentibus denegare."

¹⁴⁷ "Item priores provinciales habeant curam, quod predicetur pueris in scholis, et confessiones eorum, si ipsi confiteri voluerint audiantur; et predicantibus dictis pueris fiat copia de libello qui est compilatus de huiusmodi prædicatione" (*Hist. Litt. France*, 20 [1895], 210).

collation thus showing their genuine scholastic character.¹⁴⁸ The first was given on the 4th Sunday after Epiphany (January 29) followed by an evening collation; the second on the 4th Sunday of Lent (March 18); the third on the Nativity of Our Lady (Sept. 8); the fourth on the 16th Sunday after Pentecost (Sept. 16) followed by an afternoon collation; and the fifth on the 22nd Sunday after Pentecost (October 28) on the subject: *Magister scimus quia verax est*. He resumed the same topic in his afternoon collation: *Hodie mane qualitercumque dictum est*.¹⁴⁹ In 1275 he attended the provincial chapter at Mans and was the second signer of a petition for introducing the canonization cause of King Louis IX. William was still living in 1293.

The sermons addressed to the boys form the last of the 27 chapters of his *De instructione puerorum*. The work itself deals with the kind of instruction which is to be given by words and examples. The students should consider their masters as parents.¹⁵⁰ As far as the conduct of the master is concerned he should not be angry, but always ready to answer willingly. Whoever wants to embrace the office of master ought to abound in all the virtues.¹⁵¹ He warns evil doctors against the passion of avarice, these are the masters who do not care about teaching, but worry only about the salary they are expecting.¹⁵²

One of the most interesting chapters, *De sciencia in qua pueri sunt instruendi* deals with the questions: What is knowledge? How can we acquire it? And what is the utility of acquiring it?¹⁵³ The answer is: true knowledge is that which leads us to salvation.¹⁵⁴

¹⁴⁸ P. GLORIEUX, "Sermons universitaires parisiens de 1267-1268," Extrait des *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 16 (1949), William of Tournay, Nos. 71, 102, 200, 210, 232, p. 54 ss.

¹⁴⁹ GLORIEUX, *Sermons, o.c.*, p. 54; 55; 60; 61.

¹⁵⁰ B.N. Ms. Lat. 16435, fol. 6: "Discipuli autem doctores suos quam parentes debent reputare."

¹⁵¹ *Ibid.*, fol. 6: "Quisquis officium magistri prosequi desiderat, universa morum honestate oportet ut polleat."

¹⁵² *Ibid.*, fol. 6., c. *De malis doctoribus*: "Et sciendum est quod inter malos doctores avarus multum est reprobatus qui neglecto profectum puerorum studet avaricie qui magister cogitat quomodo pecuniam acquirat quam quomodo pueros instruat, et informet."

¹⁵³ *Ibid.*, fol. 8. "Consideranda sunt tria: sc. que sit sciencia in qua pueri sunt instruendi, quomodo potest acquiri, et que utilitas acquirendi."

¹⁵⁴ *Ibid.*, fol. 8. "Et sciendum est quod instruendi sunt in sciencia que magis et melius dirigit ad salutem."

How can we obtain it? By instruction, by investigation, and by prayers. He agrees with Hugh of St. Victor: comfort in this life is the study of wisdom.¹⁵⁵

The faculty of Arts had been trying to explain in the beginning of its courses the essence of philosophy, doctrine and discipline. William of Tournai brought the problem to a lower level. Through an enumeration of *auctoritates* he wanted to instill in juveniles a love of knowledge and a desire to pursue it. *De instructione puerorum* ends with two sermons. They are closely associated with the treatise, since the author makes allusion in them to the use of his *Libellum*. At the conclusion of the first sermon he refers to the chapter *De sciencia puerorum* and invites the reader to check it.¹⁵⁶

The theme of the first sermon is taken from *Ecclesiasticus* 51.18: *When I was yet young, before I wandered about, I sought for Wisdom openly in my prayers.*¹⁵⁷

This sermon was intended to arouse the curiosity of the boys concerning the necessity of wisdom. In the chapter *De sciencia in qua pueri sunt instruendi* he emphasized the utility of acquiring science. Here he raises the question of the individual responsibility in seeking wisdom. The *clavis* to the distinction gives the answer to his problem and "opens" the understanding of the sermon:

*Qui queri debeant sapientiam notandum Ibi quesivi sapientiam,
Tempus querendi, cum adhuc junior sum priusquam aberrem
Modus querendi cum responditur: palam in oracione mea.*¹⁵⁸

¹⁵⁵ *Ibid.*, fol. 8: "Quare acquirenda est sciencia? . . . Hugo, Primo in vita solacium est sapientie studium. Quomodo acquirenda est sapiencia? . . . A proximo per instructionem; a seipso per investigationem. Quod autem sapiencia acquiratur per orationem dicit beatus Jacobus: Si quis inquam indiget sapientia postulet a Deo et dabitur ei. (Jac. 1. 5.)"

¹⁵⁶ *Ibid.*, fol. 10: "De hoc require in titulo *De sciencia puerorum*." The treatise has the following chapters: De Instructione Puerorum; De probationibus quod pueris sunt instruendi; De probatione per auctoritates; De probatione per rationes; De probatione per exempla; De illis qui tenentur pueros instruere; De instructione per parentes; De modis instruendi; De instructione per paternos; De justicia puerorum; De caritate puerorum; De instructione per magistros; De moribus magistrorum; De instructione in fide moribus et scientia; De instructione in fide; De multiplici acceptione fidei? De instructione morum; De honore parentum carnalium; De moribus virginum; De sciencia in qua pueri sunt instruendi; De modo acquirendi scientiam; De modo studendi; De familia regenda; De pauperibus; De sermonibus ad pueros. Fol. 3.

¹⁵⁷ He wrote a commentary on the Sapiential Book: Postille on Ecclesiastes. Ms. Paris, B.N. Ms. Lat. 14260, fol. 59-126. B. SMALLEY, "Some thirteenth century commentaries on the Sapiential Book," *Dominican Studies*, 3 (1950), p. 48.

¹⁵⁸ On the *clavis distinctionum*, see E. GILSON, "Michel Menot et la technique du sermon médiéval," *Les Idées et les Lettres*, Paris, 1932, 118. Th.-M. CHARLAN, *Artes Prædicandi*, Paris-Ottawa, 1936.

Three most important problems are raised in this sermon: Who has to seek wisdom, and what kind of wisdom, and how to seek it.

He warns his auditors of evil wisdom, vain wisdom and superfluous wisdom.

Respondendum est quod est
sapientia mala, vana, superflua.

Terrena in cupidis
animalis in luxuriosis
diabolica in superbis.¹⁵⁹

To the second question about the opportune time for seeking wisdom, he answers from *Ecclesiasticus* 6.18, which he had commented on during his academic career in Paris: *From thy youth up receive instruction.*¹⁶⁰

As far as the third question is concerned on *how* to obtain wisdom, the answer is the most succinct and most complete: with good life, industrious study and by listening to the master. He again introduced his distinction with *Ecclesiasticus* 51.20: *My foot walked in the right way from my youth up, I sought after her*; and making allusion to the third part he quotes the following verse: *I bowed down my ear a little*. And here are the three methods of reaching wisdom:

bona vita
studii diligentia
magistrorum audita.¹⁶¹

His conclusion is simple: wisdom is the flee from evil. The founder of the College of Ave Maria in composing his statutes had before his eyes exactly the same principles as those of William of Tournai. *Sapientia est fugere mala*. This is the reason why we find merely a short indication about the curriculum of studies and a lengthy explanation about the moral conduct and religious instruction of the pupils of Ave Maria College. The sermons were intended to complement the education given by the teaching personnel of the colleges.

The second sermon was based upon the theme also taken from *Ecclesiasticus* 51.31: *Draw together into the house of discipline*.

¹⁵⁹ Ms. B. Ms. Lat. 16435, fol. 9 v.

¹⁶⁰ *Ibid.*, Fol. 9 v. 10. "Circa secundum sc. quando debet sapiencia queri, sciendum est quod querenda est in iuventute," Eccl. VI. *In iuventute excipe doctrinam* (VI, 18).

¹⁶¹ *Ibid.*, fol. 10.

The great problem which William of Tournai posed here was the explanation of the phrase, *house of discipline*. The description of the school as a house of discipline and wisdom will lead us to the third problem, why should we seek refuge in the school as the house of discipline. The explanation of the nature of discipline itself will clarify the concepts used in this passage. His distinction is clear:

Que sit domus discipline

Que discipline

Quod congruendi causa.¹⁶²

In developing the first distinction he subdivided it into three parts. The house of discipline could be the *Church*, where everybody should go without constraint to pray. Here he refers to his previous chapter *De caritate puerorum* in the treatise *De instructione puerorum*. The house of discipline could also be the *school* where the different disciplines are taught. The school is rightly called *the house of the God of Jacob* (Is. 2.3) because in order to acquire the different disciplines we have to fight and struggle for their possession. Or finally the house of discipline could be a *religion* or order in which the students are safeguarded. The division is thus complete:

Que sit domus discipline:

Ecclesia

Schola

Religio

But it is useless to come together in the house of discipline unless we observe discipline and persevere in practicing it according to *Psalms 2.12, Embrace discipline*, and St. Paul (*Hebr. 12.7*), *Persevere under discipline*.

There are three kinds of discipline: discipline of the heart which helps us to avoid envy; discipline of the tongue, which keeps us from harming anybody; and discipline of action which prevents us from causing any damage by our vicious attitude or unflattering speech.

II. Que discipline: informativa
ordinativa
correctiva

disciplina cordis
oris
operis¹⁶³

The last question why should we assemble in the house of discipline? Because this is the right place to shelter us against the storm of avarice, the deluge of luxury and the war of arrogance. In this

¹⁶² *Ibid.*

¹⁶³ *Ibid.*

house we are able to discern the *studium bonum*, the real and good study, which leads us to the path of life, wisdom and discipline.

Et est autem studium bonum quod pertinet ad viam vite
ad viam sapiencie
ad viam discipline ¹⁶⁴

This is nothing else than a sublime paraphrase of the eternal teaching of Christ: *I am the Way, the Life and the Truth*.

The mediæval educators, preachers, masters and founders of colleges outlined the right conception of true knowledge, useful wisdom and redeeming discipline. The teaching that is conceived in Christ's spirit leads to happiness: this is the main truth uttered by William of Tournai. Another pedagogical treatise from the same century, *Libellus de Instructione noviciorum*, approved by the Montpellir chapter of the Dominicans in 1283, is inspired by a similar spirit.¹⁶⁵ Knowledge lacking a pious Christian orientation leads only to vanity and finally to corruption. The great conclusion of the mediæval educators may be summed up in these few words: *Quod sola Christi eruditio ducat ad beatitudinem et non aliqua Ars alia*.

It was for the sake of imparting Christ-like learning that William of Tournai, John of Hubant, and so many others undertook the education of boys — a work so easy, and yet so useful and praiseworthy¹⁶⁶.

A. L. GABRIEL, o. præm.,
Mediæval Institute Notre Dame, Indiana and
Institute for Advanced Study Princetown, N. J.

¹⁶⁴ *Ibid.*, fol. 10 v.

¹⁶⁵ Text published by Rev. Raymond CREYTENS, O.P., "L'instruction des Novices," *Archivum Fratrum Præd.*, 20 (1950), pp. 114-193.

¹⁶⁶ B. N. Ms. Lat. 16535, fol. 10 v: "Hec autem breviter tacta sunt ut animadvertat qui legerit quod difficile sit senes a consuetis abstrahere. Quam facile, quam utile, quam laudabile sit pueros instruere."

Le français, langue diplomatique

Le français, qui malgré les traités de 1815 au lendemain même des défaites de Napoléon et après le traité de Versailles de 1871 rayonnait avec le plus d'éclat, a perdu du terrain sur le plan international et a vu contester son privilège de langue diplomatique aussitôt après la dernière guerre. Lorsque fut signée la Charte des Nations-Unies, en 1945, celle-ci fut rédigée en non moins de cinq langues qui toutes font également foi dans cet instrument de droit international dont il est inutile de souligner toute l'importance — en dépit des déceptions qu'a pu amener la mise en application des principes de San Francisco . . . Et, depuis, ce n'est pas toujours sans peine que les diplomates français, entre autres, ont réussi à obtenir la rédaction en français de certains documents de très grande portée, tels que la convention d'armistice en Palestine.

Incontestablement, la langue française doit la perte de son privilège au rôle effacé de la France dans la diplomatie de 1940 à 1945 et aux progrès de l'anglais dont l'importance sur le plan diplomatique provient non seulement de la prépondérance américaine, mais aussi de la naissance à la vie internationale de plusieurs pays de langue anglaise: Afrique du Sud, Australie, Nouvelle-Zélande et même Inde et Birmanie, où ils ont joui d'emblée d'une place de choix dans les assemblées internationales. Le Canada doit être considéré à part en raison du grand nombre de Canadiens français dans les cadres de son personnel diplomatique. D'autre part les Nations-Unies, ne l'oublions pas, furent à l'origine une création d'inspiration anglo-saxonne.

Enfin, troisième élément d'explication, il était inévitable que les mouvements nationalistes n'aboutissent à une certaine hostilité envers la langue diplomatique privilégiée, dans une question où justement il faut se garder de tout nationalisme, au mauvais sens du terme.

Et peut-être aussi a-t-on sous-estimé l'effort de rénovation de certaines langues, en particulier de l'arabe du Caire qui est devenu dans une certaine mesure un mode d'expression pour tout l'Islam.

Le français, avons-nous dit, a perdu du terrain: jusqu'à un certain point cependant. Ce serait une vue simpliste de croire qu'à une éclipse momentanée de la puissance militaire d'une nation doive nécessairement correspondre un abandon de sa langue et surtout quand celle-ci est le français. Ce serait un lieu commun de citer ici l'exemple du latin. A la conférence de San-Francisco — où fut signée la Charte des Nations-Unies — un grand nombre de personnalités de divers pays ont exprimé leur regret de ne pas voir respecter le principe et le rang de la langue diplomatique unique, par une innovation qui n'a guère de précédents dans les annales internationales. En effet, si les traités de paix signés en 1919 au lendemain de la première guerre mondiale furent rédigés en trois langues, la version française n'en devait pas moins *seule* faire foi en cas de divergences de textes, à quelques exceptions près, pour certaines parties des traités.

La diversité des langues a toujours été un facteur de division. Mais surtout en diplomatie — et beaucoup plus qu'ailleurs, — l'adoption d'une langue commune et d'usage général est absolument indispensable ou, à défaut d'en faire prévaloir une seule, de deux au grand maximum.

On pourrait citer d'innombrables exemples de difficultés graves, voire de conflits, dont l'origine réside dans le fait que les différentes versions d'un traité, d'une convention ne concordaient pas et que l'on avait négligé de spécifier si l'une d'entre elles devait faire autorité en cas de divergences et de contestations. Et aujourd'hui comme autrefois, il est à craindre que les conséquences qui peuvent résulter d'une confusion de texte ne se fassent sentir par de graves différends internationaux; tous les « techniciens » de la diplomatie sont unanimes à le reconnaître, même si de telles contestations sont souvent plus des prétextes que des causes réelles de discorde — mais alors c'est la valeur et l'utilité elles-mêmes des contrats internationaux qui sont en jeu.

Et la situation internationale est une dame si nerveuse qu'il lui faut épargner la moindre piquûre d'épingle. Monsieur de Ouro Preto, ambassadeur du Brésil, nous rappelait récemment à ce sujet le cas du mot « alsbald » qui, dans une proclamation d'Hitler bien avant la guerre, avait mis le monde en émoi par le sens qu'on lui avait prêté de « immédiatement », traduction démentie ou atténuée vingt-quatre heures plus tard par les Allemands, selon lesquels il fallait comprendre « le plus tôt possible ». Tout dernièrement, les discussions sur une erreur de traduction de la note soviétique à propos de la police d'Allemagne occidentale (pour le terme de « tolérer ») ont prouvé — s'il en était encore besoin — que le problème de la langue diplomatique est plus qu'une simple question de forme.

De plus — et ce n'est pas un détail, — pour le diplomate envoyé d'Ottawa à Helsinki et des pays du Nord à ceux de l'Amérique latine, chaque changement de poste équivaldrait à la nécessité d'apprendre une nouvelle langue, s'il ne suffisait, dans la plupart des Capitales, d'en pratiquer une seule d'usage général pour satisfaire à l'essentiel des obligations d'une mission. Non pas qu'à notre sens il ne soit pas hautement préférable d'apprendre la langue locale, mais quelle facilité de disposer dans les relations avec les autorités locales et avec ses confrères étrangers d'un idiome commun, adapté aux exigences de la diplomatie et assez précis et élégant pour rester fidèle à la pensée en sauvegardant les nuances . . .

Aussi l'on peut se demander s'il fut vraiment raisonnable et opportun de priver la langue diplomatique traditionnelle de son privilège officiel, alors qu'en fait le français demeure l'idiome le plus généralement utilisé dans les milieux internationaux — quoi qu'on en dise et malgré le terrain perdu pendant la guerre, — une simple anecdote permet d'en juger un peu:

Lors de la conférence de San-Francisco, monsieur Saint-Laurent, l'actuel premier ministre Canadien, avait chargé un secrétaire d'ambassade, canadien britannique, d'aller à une réunion non officielle et de lui faire un rapport sur les propos qu'il y aurait recueillis. La réunion terminée, le secrétaire revint, fort ennuyé: « Impossible, dit-il, de faire le rapport ! » M. Saint-Laurent lui en demanda la raison:

« C'est que, répondit l'infortuné, il ont tous parlé français et je n'y ai rien compris . . . »

C'est dire un peu, par un simple exemple, combien l'abandon du français en tant que langue diplomatique officielle correspond peu à la réalité. Et il est indéniable que, depuis San-Francisco, le français a progressé sur le plan qui nous occupe. Encore fallut-il tout l'esprit d'à propos de monsieur Georges Bidault, ministre des Affaires étrangères, pour éviter au français un traitement inférieur à celui du chinois . . . Après une séance de la même conférence — où l'on avait discuté en anglais, en espagnol ou en russe, — on demanda à M. Bidault d'exprimer son opinion. Et celui-ci, qui connaît cependant plusieurs langues, répondit en affectant, dit-on, le regret le plus sincère, qu'il eût été très heureux de le faire . . . s'il avait compris ne fût-ce qu'un mot aux délibérations. On lui donna donc raison et la langue diplomatique consacrée par l'usage demeura de ce fait « langue de travail ». Une décision contraire eût été un défi à la logique, bien que l'on se soit pourtant malheureusement privé de tous les avantages que présentait, pour de multiples raisons, sa reconnaissance comme seule langue internationale, faisant foi pour les textes.

Le français, c'est une banalité de le dire, est, en effet, une langue très précise et ses termes ne prêtent à aucune ambiguïté, à la différence de l'anglais dont les tournures sont parfois fort vagues. Il n'est pas nécessaire d'invoquer à ce propos des auteurs tels qu'Henri Estienne dans sa *Précurrence du Langage français*, ou l'Italien Brunetto Latini, qui donnait au français le pas sur tous les autres idiomes. Lorsque l'on sait l'importance d'un mot ou même d'une simple virgule dans un document diplomatique, on ne peut que se ranger au point de vue récemment exprimé par le diplomate que fut le pape Pie XII — qui, soit dit en passant, peut discourir couramment en sept langues et possède donc des points de comparaison, — selon lequel la première qualité requise pour un idiome international est la précision. Or, selon ses propres termes, « on ne louera jamais assez la langue française pour sa clarté, sa précision et sa distinction qui en font par excellence le langage de la diplomatie . . . »

Cette précision, le français la doit non seulement à sa nature, mais aussi à son adaptation. On peut dire, en effet, d'une façon peut-

être un peu paradoxale mais certainement plausible, qu'il semble normal, jusqu'à un certain point, dans une branche donnée de l'activité humaine, d'emprunter les termes qui lui sont propres à la langue du groupe humain qui en fut l'initiateur ou le plus brillant représentant. Et nous pourrions citer en exemples la musique, qui fait appel à l'italien; l'espagnol en ce qui concerne la tauromachie ou l'allemand dont la prédominance n'était pas contestée jusqu'aux dernières années dans les sciences chimico-industrielles, notamment; voire même encore l'anglais pour les termes de « sport » ou le français pour . . . la cuisine. Les nuances, qu'une langue, en se spécialisant, arrive ainsi à exprimer pour une discipline quelconque, ne sont-elles pas rarement susceptibles d'être parfaitement traduites? Cet élément de richesse et d'adaptation verbales — qu'il ne faut pas non plus pousser trop loin — semble en tout cas à retenir tout autant que la plus ou moins grande supériorité d'une langue en matière de syntaxe, de construction. De ce point de vue non plus toutes les langues ne se valent pas: elles ne sont pas de simples modes d'expression de la pensée et, dans la mesure où elles le sont, il existe aussi une hiérarchie.

Comme l'on pourrait douter de l'impartialité d'un français à ce sujet, porté peut-être malgré lui à faire un plaidoyer « pro domo » en faveur de sa langue, il est intéressant de citer ce qu'écrivait naguère, un diplomate autrichien très expert en ces questions, Son Excellence monsieur Johann Andreas d'Eichhoff (dans les *Archives diplomatiques et consulaires*) en s'appuyant sur la tradition et sur des arguments techniques, les seuls qui puissent se justifier ici:

Ce qui est le plus regrettable [écrivait le baron d'Eichhoff] c'est le manque de compréhension pour l'importance de la langue française dans le domaine diplomatique où, depuis trois siècles, elle occupait une position dominante pour y avoir créé des précédents inestimables tant en termes juridiques qu'en tournures de phrases universellement acceptées. L'emploi du français dans la rédaction des documents diplomatiques n'a guère subi d'exception jusqu'au début de l'ère des guerres mondiales . . .

Mes amis anglais ne cessent de me répéter que dans le monde diplomatique le français n'est plus à la mode (!) et qu'il doit être remplacé par la ou les langues anglo-saxonnes. Je leur réponds qu'en défendant le français il ne s'agit que d'une défense de la continuité de la jurisprudence internationale et qu'on aurait tort de compliquer les situations délicates de nos temps par des difficultés de changement de langue en remplaçant des termes enracinés et pertinents par de nouvelles expressions qui ne sauraient complètement répondre aux idées directrices.

Il est à noter que monsieur d'Eichhoff appartient à un pays de langue non latine où, malgré toute la profondeur de l'influence française, les affinités de langage sont évidemment moins grandes qu'en Ibérie, en Italie ou en Amérique latine. Et encore est-il mesuré dans ses affirmations en disant que l'usage du français en diplomatie remonte à trois cents ans *seulement*. Dès le moyen âge, c'est en français que des ambassadeurs vénitiens font leurs fameuses *Relations*, que les princes du Proche-Orient, latins et musulmans, correspondent avec l'Occident et que Marco Polo rédige le célèbre *Livre des Merveilles*.

Sans doute le monde a-t-il changé depuis les temps où Rivarol, contemplant l'Europe, pouvait parler à juste titre de « l'Universalité de la Langue française ». Mais aujourd'hui encore elle est d'un usage général sur les rives de la Méditerranée, pour nous en tenir à cette région du monde, et demeure seconde langue *officielle* ou première langue étrangère en Égypte, en Grèce, en Israël — dont le premier ministre, monsieur Ben Gourion, a fait un vif éloge du français en diplomatie lors de la remise des lettres de créance de l'ambassadeur soviétique, — au Liban, en Perse, en Syrie et en Turquie. Et nous ne parlons pas des pays de langue française, dont deux sont américains.

Le Vatican n'admet pas d'autre langue diplomatique et c'est un fait assez probant qu'elle soit utilisée officiellement dans les relations entre « républiques populaires » et que le *Bulletin officiel* du Kominform soit publié en cette langue, ainsi que, dans un autre domaine, les récentes conventions sur la Navigation du Danube ou le dernier traité économique entre la Turquie et l'État d'Israël, rédigé exclusivement en français.

Ce ne sont là que de simples exemples; mais il prouvent assez qu'il ne faut pas lier l'usage du français à une quelconque prépondérance politique de la France et qu'une langue — on semble parfois l'oublier dans les pays anglo-saxons, — ne vaut pas seulement par le nombre brut de ses adeptes — qui est grand cependant pour le français — et des soldats qui la parlent.

Du seul point de vue de l'utilité et de l'efficacité dans la négociation, nous avons interrogé à ce sujet des personnalités des pays les plus divers, de très nombreux diplomates étrangers — accrédités de préférence à l'étranger, pour que l'on ne puisse interpréter la

présence en France comme un gage de partialité en faveur de sa langue. De ces techniciens de la diplomatie, aucun n'a répondu de façon défavorable au français. Et, si la plupart font état de la grande importance actuelle de l'anglais, beaucoup estiment cependant qu'il serait souhaitable d'en revenir à une langue faisant foi et désignent le français. Le point de vue qui semble prévaloir — et nous le partageons entièrement est celui de la pluralité limitée des « langues de travail », des « working languages », dont l'une, désignée en raison de mérites consacrés par la tradition, doit jouir du privilège de faire foi, de servir de commune mesure entre les différentes versions d'un même texte.

Parmi ces déclarations, venues de tous les points du monde, qu'il nous soit permis de reproduire ici l'essentiel d'une lettre qui nous fut adressée par son Excellence monsieur Carlos C. de Ouro Preto, ambassadeur du Brésil, et que nous aurions aimé publier in extenso :

. . . A mon avis, [dit M. de Ouro Preto], il serait non seulement souhaitable, mais fort désirable même que le français soit conservé comme langue diplomatique, sinon comme *la* langue diplomatique. Si un jour, ce qui heureusement n'est pas à craindre, le français se voyait détrôné de cette prérogative, qui d'ailleurs lui revient à plus d'un titre, ce ne serait pas sans dommage pour la Diplomatie, pour les affaires internationales, enfin, disons-le, pour les bonnes relations entre les Nations. En effet, la langue française, la plus civilisée, la plus incessamment travaillée et la moins barbare de toutes, semble le plus parfait instrument de communication et d'entente entre les peuples . . .

Pour les diplomates elle reste toujours le code exact qui, mieux que tout autre, satisfait aux demandes les plus variées, à sa place toujours de la façon la plus adéquate: aussi bien au bureau qu'aux salons, comme aux Assemblées Internationales où la préférence pour une langue unique s'avérera peut-être un jour comme une solution avantageuse.

D'ailleurs cet idiome dont l'universalité n'est pas due aux conquêtes militaires, ni à l'expansion commerciale, ni même à des efforts politiques ou de propagande, s'est fait une langue internationale en raison seulement du rayonnement du génie et de l'esprit . . .

Si l'on veut se reporter à l'argument de la tradition, Son Excellence monsieur Augusto Ramirez Moreno, ambassadeur de Colombie, se déclare de son côté « convaincu, en notre temps, du besoin de l'espèce de maintenir sa fidélité à certaines traditions, qui non seulement nous ennoblissent, mais en même temps représentent pour nous une économie dans l'effort ». « Donc, ajoute-t-il, le français, traditionnellement langue diplomatique, d'une beauté exemplaire, fidèle à la pensée humaine pour ainsi dire, et employé pendant des années et des

années comme seule langue diplomatique, doit continuer, selon moi, à représenter un rôle pour lequel il est si bien qualifié . . . »

Volontairement nous n'avons cité ici que des opinions étrangères : c'est un étranger aussi, haut fonctionnaire de l'O.N.U., qui, récemment, déplorait devant nous que le Quai d'Orsay ne donnât pas aux représentants de la France, à l'extérieur, d'instructions plus énergiques pour la défense des droits encore reconnus au français . . . C'est encore un étranger — un homme politique anglais — qui, s'adressant à un représentant du Foreign Office, imputa l'échec de la conférence de Moscou en avril 1947, à l'abandon de l'usage du français comme langue diplomatique, ce qui est faire, évidemment, beaucoup d'honneur à notre langage . . . Enfin, c'est toujours un étranger, Son Excellence monsieur Entezam, ambassadeur de l'Iran à Washington, qui, promu président de la dernière session de l'Assemblée générale des Nations-Unies, voulut se servir *exclusivement* du français dans l'exercice de ses fonctions . . .

Est-il nécessaire de conclure ?

Les faits semblent parler d'eux-mêmes. Si la diplomatie est encore appelée à jouer un rôle important dans le monde d'aujourd'hui et de demain — comme il le faut souhaiter et comme cela est vraisemblable, car tant qu'il y aura des états-nations différents, tant que le mot « étranger » aura une signification politique, il faudra bien une diplomatie, — alors il est indispensable qu'elle dispose d'un mode d'expression commun entre les nations et généralement reconnu comme tel. Pour nous, la pluralité des langues diplomatiques équivaut presque à leur absence, car le caractère « diplomatique » d'une langue est inhérent à son privilège et c'est presque un non-sens d'admettre la coexistence, sur le même pied d'égalité, de cinq langues pour un même texte.

On ne peut certes méconnaître aujourd'hui les progrès de l'anglais et la place qui peut lui revenir de ce fait. Mais nous ne voyons pas pourquoi le français ne demeurerait pas au moins son égal, ce que contestent certains. Et l'on s'explique mal enfin, dans le domaine de la simple logique, comment l'on a cru pouvoir détruire ce que la nécessité et les siècles avaient consacré.

Hervé LAVENIR.

NOTES ANNEXES ¹:

I. — Voici la déclaration qui nous a été faite par Son Excellence monsieur Jean Désy, ambassadeur du Canada à Rome:

Rome, le 16 décembre 1950.
Monsieur Hervé Lavenir.

« Monsieur,

« Vous me priez de répondre à la question suivante: Est-il souhaitable que le français demeure langue diplomatique? A mon avis, on ne saurait s'en passer. Quant à supputer les chances qu'il peut avoir de conserver l'ascendant sur d'autres idiomes plus répandus ou recommandés par certaines nations, je ne m'y risquerai pas.

« S'il faut changer de langue chaque fois que s'affirme une nouvelle hégémonie, les chancelleries y perdront leur français comme elles y ont perdu leur latin. Il convient de ne pas oublier, cependant, que l'on ne rompt pas facilement avec un usage séculaire, dans ce milieu qui est le dernier refuge de la tradition et de la civilité.

« La prééminence du français sur les autres langues ne tient heureusement pas à des raisons politiques. A cet instrument délicat, perfectionné par une longue expérience, nos successeurs préféreront peut-être des outils moins perfectionnés mais d'un emploi plus facile. Ils devront alors créer de toutes pièces un vocabulaire technique, que seul le français a mis au point. Les négociations deviendront plus laborieuses, les rapports moins souples, les textes moins nuancés. Pour moi, je ne vois à de telles substitutions aucun avantage.

« Dans les capitales où j'ai représenté le Canada, la plupart des missions continuent à se servir du français dans la correspondance officielle. Elles n'y renonceraient, j'en suis sûr, que pour des motifs péremptoires. Jusqu'à ce jour, je ne sache personne qui en ait fait valoir d'assez sérieux pour nécessiter l'abandon des vieilles habitudes.

« Il me plairait de connaître le résultat de votre enquête et de savoir si les diplomates que vous avez consultés entrent dans mes vues. Dans l'espoir de recevoir bientôt de vos nouvelles, je vous prie d'agréer, Monsieur, mes meilleurs vœux et l'assurance de ma considération distinguée. »

II. — De Son Excellence monsieur Pierre Dupuy, ambassadeur du Canada à La Haye (Pays-Bas):

La Haye, Pays-Bas,
2 Novembre, 1950.
Monsieur Hervé Lavenir.

« Cher Monsieur,

« . . . Le français, langue diplomatique, n'est pas en danger de disparaître. Partout, dans les conférences et les chancelleries, il continue d'être employé par un grand nombre de diplomates et d'hommes politiques.

« Tous en admirent l'élégance et la précision, si nécessaires dans les relations internationales, surtout lorsqu'il s'agit de culture.

« Veuillez agréer, Cher Monsieur, l'assurance de ma considération distinguée. »

¹ La série complète des déclarations qui nous ont été faites est en cours de publication dans la revue de langue française des *Archives diplomatiques et consulaires*, publiée à Zürich (Suisse) et à Vienne (Autriche).

Cette déclaration, si optimiste quant à l'avenir du français, est à rapprocher d'une autre déclaration faite par un Anglais, le comte de Verulam :

« Teaching french, disait-il, is the biggest waste of time. In my opinion, French is not going to be the language of the future.

« . . . Let us make a plan, ajoutait-il, for more Spanish, Portuguese, and maybe Swedish and German . . . »

Il est en tout cas savoureux de comparer ces paroles à l'attitude de certaines personnalités suédoises, précisément, qui après avoir réduit le temps consacré dans leur pays à l'enseignement du français, se préparent à revenir sur cette mesure en constatant que le recul du français, consécutif à la guerre, « semble bien devoir être seulement provisoire ». Le roi de Suède lui-même — qui n'est pas en vain un Bernadotte — se sert du français dans les relations avec les diplomates étrangers. Et les représentants de la Suède à l'extérieur, à commencer par S. Exc. M. Westman à Paris, imitent généralement leur souverain.

III. — Après les déclarations de deux chefs de mission canadiens, voici l'avis de Son Excellence monsieur R. Raphaël, ambassadeur de Grèce à Paris :

Paris, le 17 Octobre 1950.
Monsieur Hervé Lavenir.

« Cher Monsieur,

« . . . C'est avec le plus grand plaisir que je répons à votre question, à savoir, s'il est souhaitable ou non que le français demeure langue diplomatique.

« A mon avis, il serait particulièrement profitable aux relations internationales que le français garde sa qualification de langue diplomatique, qualification consacrée par une grande tradition historique et une longue pratique. La langue française, si riche en expressions nuancées et en même temps concises, serait un élément de clarification dans la vie internationale. Si l'on désire apporter aux relations diplomatiques plus de clarté en évitant les équivoques et plus de raison, par l'observation de la logique structurale du langage, on devrait utiliser la langue française en tant qu'organe d'expression diplomatique par excellence.

« Toutes les langues sont bonnes pour plaider une cause ou pour faire de la propagande. Mais ceux qui désirent vraiment collaborer et s'entendre verraient leur tâche singulièrement simplifiée s'ils commençaient par s'exprimer en français.

« Veuillez agréer, Cher Monsieur, l'expression de mes sentiments les meilleurs. »

Chronique universitaire

FACULTÉ DE MÉDECINE.

La Faculté de Médecine avait l'agréable plaisir d'offrir des diplômes de doctorat à 43 de ses finissants, au mois de mai dernier. La cérémonie de remise des parchemins a eu lieu au théâtre Capitol, devant un vaste auditoire composé de l'élite de la capitale. Son Exc. M^{re} le Chancelier avait tenu à interrompre sa visite pastorale pour rehausser la cérémonie de sa présence. Le corps professoral de la Faculté de Médecine s'était également uni aux autorités de l'Université et aux amis des gradués pour exprimer leurs félicitations aux nouveaux médecins.

Dans son discours d'ouverture, le T. R. P. Recteur exprima la joie de l'Université de voir ce glorieux couronnement de six longues années d'effort et de travail; elle pouvait enfin offrir au Canada les premiers médecins formés dans ses murs. « Sans vouloir retracer l'histoire de notre jeune Faculté, je veux rendre hommage à ses audacieux et hardis fondateurs, aux hommes de vision et d'enthousiasme qui ont accepté le risque avec tous ses imprévus. Je veux rendre hommage à leur espérance chrétienne, petite flamme vacillante qui est devenue sous le coup de l'épreuve et des contrariétés un foyer ardent, un brasier de charité et de dévouement. Il ne fallait rien moins que le zèle des grands missionnaires et leur foi aveugle dans la divine Providence. Leur amour de la jeunesse et leur foi en la mission de l'Université d'Ottawa n'avait d'égal que leur dévouement et leur sens aigu des responsabilités qu'il s'imposaient. » Il voulu ensuite rendre hommage à la collaboration des autorités de la congrégation des Sœurs Grises de la Croix: « Mes révérendes Mères, dit-il, vous n'avez pas hésité dès la première heure à mettre votre hôpital à la disposition de l'Université et vous n'avez reculé devant aucune difficulté, ni aucun problème, pour en faire un hôpital universitaire. Sans cette collaboration, mesdames et messieurs, la Faculté

de Médecine de l'Université n'aurait pas connu ce jour de gloire du 26 mai. »

Le T. R. P. retraça ensuite l'histoire de la Faculté, désormais vieille de six ans. A l'automne 1945, un groupe d'amis de l'Université sous la direction du R. P. Lorenzo Danis lançait une souscription en faveur de la Faculté de Médecine, parmi les anciens élèves et les amis de l'Université. Cette souscription a rapporté à date la somme de 253.926 dollars. Au lendemain du Congrès marial de 1947, une autre souscription était organisée par Son Exc. M^{sr} le Chancelier auprès des fidèles du diocèse d'Ottawa. Les catholiques répondirent généreusement et souscrivirent la somme imposante de 1.200.000 dollars. A l'heure présente plus de 80% des souscripteurs ont tenu leur promesse. Et à l'occasion du centenaire de l'Université, le gouvernement de la province de Québec donnait généreusement 50.000 dollars, tandis que le gouvernement de la province d'Ontario versait 250.000 dollars en faveur de la Faculté de Médecine. Depuis, ce dernier gouvernement a donné des octrois annuels sans cesse plus substantiels: 100.000 dollars en 1949, 125.000 dollars en 1950 et 150.000 dollars en 1951.

Après avoir remercié tous ceux qui ont aidé à l'organisation et au maintien de la Faculté de Médecine, en particulier les distingués professeurs, le T. R. P. Recteur laissa la parole aux honorables Lionel Chevrier, ministre des Transports et représentant du gouvernement fédéral, et Louis Cecile, ministre du Tourisme et représentant du gouvernement provincial.

FÊTE EN L'HONNEUR DU JUGE EN CHEF DU CANADA.

A l'occasion du quarantième anniversaire de l'admission au barreau du très honorable Thibaudeau Rinfret, juge en chef du Canada et président du Bureau des Régents de l'Université, le Conseil d'Administration et le Bureau des Régents offrirent un dîner en son honneur. Parmi les invités présents, on remarquait le très honorable Louis Saint-Laurent, premier ministre du Canada et l'honorable George Drew, chef de l'opposition.

Dans son allocution, le T. R. P. Recteur tint à redire à Son Honneur le juge en chef, toute la reconnaissance de l'Université pour les services signalés qu'il avait bien voulu lui rendre. « Dès les premières heures de votre séjour à Ottawa vous avez eu à cœur de

mettre au service de vos compatriotes et surtout de l'Université d'Ottawa le prestige de votre haute fonction, les lumières de vos vastes connaissances, le dévouement de votre cœur de chrétien, l'appui de votre influente personnalité. »

« Monsieur le Juge en chef, entre les mille services que vous nous avez rendus, et que je ne pourrais pas énumérer ce soir, un surpasse tous les autres: par une secrète intuition vous avez toujours compris nos problèmes à l'Université et vous avez saisi la mission spéciale que notre institution catholique et bilingue est appelée à jouer dans la Capitale avec le développement de notre jeune nation. A certaines heures, votre sympathie nous a été d'un puissant réconfort et en tout temps votre approbation une force et un appui. »

Parlant, à cette occasion, des besoins des universités, le T. R. P. Recteur souligna le besoin urgent de l'aide du pouvoir fédéral qu'ont toutes les Universités pour continuer leur œuvre d'éducation supérieure. Quelques semaines plus tard, le gouvernement fédéral votait un programme d'aide aux Universités. Durant cette première année le pouvoir central versera plus de sept millions de dollars à cette fin.

LA SOCIÉTÉ THOMISTE.

La Société ayant terminé son année académique, le T. R. P. Recteur a nommé le R. P. Clément-Marie Lachance, o.p., professeur au Studium generale des Pères Dominicains, à la présidence de la Société. M. l'abbé René Denis, du Séminaire diocésain et président durant l'année 1950-51, devient vice-président. Le R. P. Gaston Carrière, o.m.i., du Séminaire universitaire, conserve la charge de secrétaire.

Le programme de l'année 1951-1952 portera sur l'encyclique *Humani Generis* et une journée thomiste, qui sera tenue au Studium des RR. PP. Dominicains et à l'Université, aura pour thème « *Humani Generis* » et la *Philosophie*.

PUBLICATIONS.

Les Éditions de l'Université viennent de publier deux volumes à l'usage des étudiants: *Rhétorique et Poétique*, un volume de 229 pages, par le R. P. Arthur Guertin, o.m.i. *Précis de Méthodologie à l'usage*

des étudiants en philosophie, volume de 108 pages, par le R. P. Gaston Carrière, o.m.i.

Le 18 mai dernier, M^{re} J. B. Montini, faisait parvenir la lettre suivante aux traducteurs des *Norme per la catalogazione delli stampati*, volume édité par la Bibliothèque Vaticane.

Segreteria di Stato
di Sua Santità
N. 251839

Dal Vaticano, li 18 Mai 1951

Mon Révérend Père,

On a remis au Saint-Père de votre part la traduction française, qu'avec vos deux confrères, les Pères Paul Drouin et Bernard Julien, vous avez exécutée et publiée, des *Règles pour le catalogue des Imprimés* de la Bibliothèque Apostolique Vaticane.

Il était particulièrement souhaitable que cet ouvrage eût une édition française, et Sa Sainteté ne peut que Se réjouir et vous féliciter de vous être consacrés à ce travail, ingrat parfois peut-être, mais d'une utilité incontestable. Les bibliothécaires, auxquels vous rendez ainsi un si grand service, sauront en apprécier toute la valeur et vous exprimer leur reconnaissance. Pour sa part, le Souverain Pontife vous remercie de l'exemplaire dont vous Lui avez fait hommage et invoquant sur la continuation de vos travaux la divine protection, Il vous envoie de grand cœur à tous trois la Bénédiction Apostolique.

Veuillez agréer, mon Révérend Père, l'assurance de mes sentiments biens dévoués en N.S.

J. B. Montini
Subst.

Le Rév. Père Gaston Carrière
Université d'Ottawa

Bibliographie

Comptes rendus bibliographiques

DHEILLY. — *Histoire du Peuple de Dieu*. Paris, Éditions de l'École, 1950. 17,5 cm., 144 p. (Coll. « Enseignement religieux du Secondaire ».)

BERTHÉLEMY. — *Vision chrétienne de l'Homme et de l'Univers*. Paris, Éditions de l'École, 1950. 17,5 cm., 290 p. (Coll. « Enseignement religieux du Secondaire ».)

MARTIN. — *Jeunes, Dieu vous parle*. Paris, Éditions de l'École, 1950. 17,5 cm., 328 p. (Coll. « Enseignement religieux du Secondaire ».)

De la collection « Enseignement religieux du Secondaire », publiée par les Éditions de l'École, sous la direction de M. le chanoine Boyer, et qui comprend plus de dix volumes, nous regrettons n'avoir en main que ces trois ouvrages, celui de M. l'abbé Dheilly, pour la classe de sixième, celui de M. l'abbé Berthélemy, pour la classe de philosophie, et celui de M. le chanoine Martin, pour toutes les classes secondaires.

Le manuel d'histoire sainte, intitulé *Histoire du Peuple de Dieu*, comprend vingt leçons réparties en six chapitres: Introduction à l'histoire du peuple de Dieu, les patriarches, Moïse, les juges et les premiers rois, les prophètes, l'attente du Messie. Cet ouvrage, orné de cartes géographiques et de photographies de la Terre sainte, résume magnifiquement les livres historiques de l'Ancien Testament.

Sous le titre *Vision chrétienne de l'Homme et de l'Univers*, l'abbé Berthélemy présente un traité d'apologétique tout à fait nouveau genre. Après une *Introduction* sur « la recherche d'un humanisme », l'auteur aborde « le fait religieux », en insistant sur l'universalité et la permanence de la religion. Il traite, en même temps, des perversions et des succédanés de la religion, et, à cette occasion, mentionne un aspect plutôt inquiétant et peut-être insoupçonné de la « Ville Lumière ». « Prenez une ville comme Paris. La majorité de la population s'y compose d'incrédules. Paris cependant, même sans Notre-Dame, le Sacré-Cœur, ses autres sanctuaires fameux et les admirables foyers de la vie chrétienne qu'il alimente, mériterait encore d'être appelé une cité « mystique », au pire sens du mot bien entendu. Au cimetière du Père-Lachaise, la tombe d'Allan Kardec, le fondateur du spiritisme, est peut-être la plus visitée. Et combien de ces gens, qui s'estiment affranchis de tout préjugé, forment la clientèle sans cesse grossissante des astrologues, des mages, des devins, des fakirs, des cartomanciennes, des radiesthésistes ! Une statistique émanée de l'archevêché compte une tireuse de cartes pour cent vingt habitants, alors qu'il y a un prêtre pour cinq mille. D'autre part, un préfet de police évaluait à trois cent mille le nombre de consultations données *journellement* par ces exploiters de la sottise et de la misère. C'est le cas de dire: « incroyables, les plus crédules. »

Dans le chapitre « Le Dieu des philosophes », l'auteur développe les preuves de l'existence de Dieu. Puis, il traite de « religion naturelle ou religion sur-naturelle » et du « Dieu des croyants », où il est question, bien sommairement, de la création, de l'Incarnation, de la Rédemption, de l'Église, de la foi, du miracle. Le dernier chapitre « A la lumière de la foi » comprend trois parties: le problème du mal, le chrétien dans le monde et le sens chrétien de l'histoire. Enfin, la conclusion intitulée « L'humanisme catholique » caractérise cet humanisme comme étant authentique, clairvoyant et triomphant.

Étant donné le mode assez insolite de présenter la matière, ce livre eût profité d'une table alphabétique, qui permît de repérer facilement les sujets traités.

Le livre du chanoine Martin porte comme sous-titre *Morceaux choisis de l'Ancien Testament* et vise à faire connaître le texte même de la Bible. Il n'est pas de livre historique, doctrinal ou prophétique qui ne soit représenté par de nombreux extraits. Au lieu de suivre l'ordre chronologique ou les genres littéraires, l'auteur a groupé autour de quelques idées maîtresses des citations dispersées à travers la sainte Écriture. L'enchaînement logique des différents chapitres permet de lire ce volume de la première à la dernière ligne, comme un ouvrage ordinaire. L'auteur n'écrit, et cela brièvement, que pour situer et relier les textes bibliques, qui portent sur les thèmes suivants: l'alliance divine, le culte de Dieu, les attributs de Dieu, l'homme, la loi de Dieu, la sagesse, le péché, la prière, l'attente du Libérateur. Sous ce dernier chef, l'auteur rassemble une riche anthologie de tous les passages messianiques de l'Ancien Testament et des textes prophétiques qui se rapportent à la personne, la vie et la mort du Sauveur. Ce recueil, qui nous donne la substance de la majeure partie de la Bible, sera un précieux auxiliaire des manuels d'instruction religieuse, en mettant en relief les vérités révélées et en familiarisant l'étudiant ou le lecteur en général avec les textes inspirés.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

Dom PAUL BENOÎT D'AZY, o.s.b. — *Les Anges devant le Mystère de l'Incarnation*, Extrait du *Bulletin de Littérature ecclésiastique*, avril-juin et juillet-septembre, 1948, Saint-Benoît d'Encaicat, Dourgue (Tarn). 24 cm., 40 p.

Ce présent opuscule, riche d'érudition scripturaire, patristique et historique s'acharne à retracer, dans un fouillis d'opinions et d'hypothèses plus ou moins fondées, les idées maîtresses de l'enseignement traditionnel sur le sujet. D'autres explorations seront, sans doute, nécessaires pour se retrouver sans peine sur un terrain tellement accidenté; mais il faut féliciter l'auteur de cette première réussite.

M. GOUIN, o.m.i.

* * *

Dom E. FLICOTEAUX, o.s.b. — *Le Mystère de Noël*. Montréal, les Éditions Chantecler, 1950. 19,5 cm., 136 p.

Dom Flicoteaux a pensé très heureusement nous donner une édition canadienne de son *Mystère de Noël*, d'autant que la première édition publiée par les soins de l'abbaye Saint-André de Bruges est entièrement épuisée.

L'ouvrage se divise logiquement en trois parties: l'origine, l'importance et le sens de la fête de Noël; la liturgie de la fête; et enfin les trois messes de la fête que l'auteur explique avec un sens aigu des nuances. L'ouvrage puise

abondamment à la vraie source inspiratrice du sens des mystères de notre sainte religion: les textes sacrés du bréviaire et plus particulièrement du missel.

L'auteur a su, en ces pages, faire revivre avec un art consommé le Mystère de Noël qu'il médite avec nous. Il nous engage à nous agenouiller pour mieux remercier Dieu de l'incompréhensible amour miséricordieux qu'Il a eu à notre endroit. Nous ne connaissons rien de mieux qui puisse préparer la fête de Noël et nourrir la vraie piété tant des prêtres, des religieux que des laïcs.

Roland OSTIGUY, o.m.i.

* * *

Paul FOULQUIÉ et autres. — *Dissertations philosophiques*. Quatrième série. Paris, Éditions de l'École, 1950. 21 cm., 320 p.

Cet ouvrage de M. Foulquié et de ses collaborateurs fait partie d'une série de recueils, qui offrent aux étudiants des modèles de dissertation philosophique. Il ne saurait remplacer les manuels de classe, dont il n'est qu'un supplément. Cependant, il peut être très utile aux candidats pour le baccalauréat. Les auteurs s'en tiennent strictement aux thèmes, qui ont été proposés aux examens de 1948 et 1949, dans les différents lycées d'État, en France.

Un volume comme celui-ci permet de voir quels sont les problèmes philosophiques sur lesquels porte l'enseignement secondaire officiel, approuvé par l'État. En même temps, il révèle comme on est loin du thomisme. Il appert que c'est toujours la psychologie, et surtout la psychologie expérimentale avec insistance sur l'attention, l'habitude, la sensation, la conscience, la mémoire, l'imagination, l'affectivité, l'activité, etc., qui occupe la première place. On ne trouve rien sur la spiritualité et l'immortalité de l'âme. L'importance de la métaphysique continue à diminuer et se réduit à presque rien, et, comme on pouvait s'y attendre, la théologie naturelle, qui est pourtant une partie de la philosophie, n'existe même pas. C'est ainsi que la neutralité officielle favorise l'athéisme.

Ainsi que nous l'avons dit plus haut, les sujets développés dans ce volume ne sont pas du choix de M. Foulquié, mais lui ont été imposés par les examens d'État, auxquels même les élèves des écoles libres doivent se soumettre pour obtenir le baccalauréat. Les auteurs de cette collection de dissertations sont, sans doute, des croyants, et ils n'enseignent rien contraire à la foi, mais le ton en sourdine de leurs compositions peut donner l'impression qu'ils veulent que leurs élèves usent de discrétion et de jugement, pour ne pas offusquer leurs examinateurs officiels.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

F. B. STECK, o.f.m. — *Motolinia's History of the Indians of New Spain*. Washington, D.C., 1951. XVII — 358 p., \$6.50. (Academy of American Franciscan Studies, Documentary Series, Vol. I.)

Cette traduction anglaise de l'*Historia de los Indios de Nueva España*, écrite en 1541 par le Franciscain Toribio de Benavente, surnommé Motolinia, ne peut que grandement satisfaire le public non familiarisé avec la langue espagnole, qui s'intéresse aux débuts missionnaires en Amérique du Nord et à l'antique civilisation des Aztèques. Motolinia fit partie de la caravane des douze franciscains envoyés au Mexique en 1523, et il relata avec abondance tant ses expériences missionnaires que les données variées qu'il avait pu recueillir de tous

côtés au sujet de l'ancienne culture indienne, à l'égard de laquelle il éprouvait une vive curiosité. Son ouvrage fut très tôt connu en Espagne et au Mexique, mais il ne fut publié qu'au cours du XIX^e siècle, tout d'abord de façon incomplète par Lord Kingsborough à Londres, ensuite intégralement par García Icazbalceta à Mexico (Colección de Documentos para la Historia de México, 1^{er} vol., 1858). L'excellente traduction anglaise que nous présente ici le P. Francis Borgia Steck, ancien professeur d'histoire hispano-américaine à la Catholic University of America, intéressera d'autant plus le lecteur qu'elle est pourvue de notes explicatives et introduite par une riche étude sur la vie et les écrits de Motolinía (p. 1-70).

André-V. SEUMOIS, o.m.i.

* * *

Benoît LACROIX, o.p. — *L'Histoire dans l'Antiquité*. Florilège suivi d'une étude. Préf. de H.-I. Marrou. Montréal, Institut d'Études médiévales; Paris, J. Vrin, 1951. 20 cm., 352 p.

Le R. P. Lacroix, professeur d'historiographie à l'Institut d'Études médiévales de Montréal et auteur d'une thèse de doctorat présentée au Pontifical Institute of Mediæval Studies de Toronto sur *Les Débuts de l'Historiographie médiévale*, a longuement étudié la notion d'histoire chez les historiens gréco-romains de l'Antiquité. Il est donc éminemment qualifié pour nous présenter un ouvrage sur ce sujet.

C'est dans les textes anciens eux-mêmes que l'A. nous laisse saisir comment les historiens anciens entendaient leur fonction. Hérodote, Thucydide, Polybe, Lucien de Samosate, chez les Grecs; Cicéron, Salluste, Tite-Live, Sénèque, Quintilien, Tacite, chez les Latins, viennent tour à tour exposer leur point de vue, définir leur concept de l'histoire, vanter son utilité, décrire ses exigences. On le voit, les plus représentatifs ont été interrogés. Parmi eux toutefois, deux sont particulièrement abondants: Polybe et Lucien de Samosate; ce dernier, auteur d'un opuscule méthodologique intitulé: *Comment il faut écrire l'Histoire*. Chaque texte est donné dans la langue originale et s'accompagne d'une traduction française en regard. Le texte original et la traduction sont empruntés aux meilleurs éditions: reproduction photographique qui malheureusement n'est pas toujours réussie. L'A. signale aussi la traduction anglaise la plus accessible. Enfin, chaque texte est introduit par un titre bref qui en exprime le contenu exact et guidera le lecteur.

A ces textes d'un choix très judicieux et en eux-mêmes si révélateurs, le P. Lacroix ajoute une brève synthèse qu'il intitule: *L'esprit de l'historiographie antique*. Il faut lui en savoir gré. Car si le lecteur, au courant des exigences de l'historiographie moderne, reconnaîtra aisément plusieurs de ses principes sous les formules anciennes, il pourra aussi s'étonner de l'insuffisance de certaines autres; ainsi, par exemple, en est-il des préoccupations peut-être trop littéraires de l'historiographie antique, de son souci trop évident de plaire au lecteur, mieux, à l'auditeur, de son attachement au merveilleux, de sa froideur vis-à-vis des sources écrites, etc. Avant de juger et de condamner, il faut comprendre; et pour comprendre, il importe de se placer dans ce milieu si attachant mais si différent du nôtre qu'est la culture antique. C'est à quoi l'A. s'emploie avec sympathie et compétence.

Dédié aux jeunes historiens d'Amérique, cette anthologie comble une lacune assez inexplicable. Instrument indispensable à tout étudiant en méthodologie

historique, elle ne saurait manquer d'intéresser aussi bien ceux qui aiment la culture antique ou l'histoire comme telle.

Paul DROUIN, o.m.i.

* * *

JEAN DE PANGE. — *Le Roi Très Chrétien*. Paris, Librairie Arthème Fayard, 1949. 19 cm., 448 p.

Ce livre est une étude sur le caractère de la royauté française. Le comte Jean De Pange affirme y avoir été conduit par une longue méditation sur le problème de la mission de Jeanne d'Arc. Un grand nombre d'historiens ont vu en elle l'héroïne du nationalisme, animée par la haine de l'étranger. L'auteur pense, au contraire, que le motif de sa mission a été la restauration du caractère religieux de la royauté française, ou la royauté telle que l'avaient conçue la pensée théologique du moyen âge.

Lorsque l'effondrement de l'organisation politique de l'Antiquité amena l'Église à prendre la direction du monde civilisé, elle sut adapter aux conditions nouvelles les traditions de l'Ancien Testament: le roi devint le représentant sur terre du Christ-Roi; saint Rémi semble avoir conféré ce titre à Clovis en lui administrant le baptême à Reims. Plus tard, au temps des Carolingiens, les papes voulurent accentuer le caractère religieux du pouvoir royal en le transmettant par le sacre, tel que l'avaient fait pour les rois d'Israël les prophètes et les grands-prêtres. Depuis, la royauté a toujours été transmise par le sacre; cependant, au cours de la Guerre de Cent-Ans, un roi étranger vient s'installer à Paris et ceux qui le soutiennent prétendent qu'il est l'héritier légitime de la couronne de France. Il ne l'est pas, soutient Jeanne d'Arc, puisqu'il n'a pas été sacré à Reims. Dès lors, la nature de la mission de la Pucelle se précise: elle ne consiste pas à chasser l'envahisseur; il ne quittera Paris qu'après son martyre sur le bûcher de Rouen: elle doit avant tout assurer le sacre du dauphin Charles.

L'étude du comte De Pange est, à notre connaissance, la première qui traite cette intéressante question dans toute son étendue et avec autant de profondeur; elle éclaire un point très important de l'histoire médiévale, et elle rendra grandement service à ceux qui s'intéressent à cette partie de l'histoire malheureusement encore trop méconnue.

Patrice CORRIVEAU, o.m.i.

* * *

R. MORISSET et G. THEVENOT. — *Les Lettres latines*. Paris, Les Éditions de l'École, [c 1950]. 1293 p. ill. 21 cm.

Les Éditions de l'École, à Paris, viennent de publier sous le titre *Les Lettres latines* un imposant recueil de morceaux choisis de la littérature latine. Et cet ouvrage comporte ceci de particulier qu'il se présente en même temps comme un précis de littérature. « Les textes cités sont encadrés dans une histoire sommaire, mais précise de la littérature latine. Chaque époque est étudiée dans un chapitre général, chaque auteur présenté dans une brève notice, chaque œuvre définie. Ces études, nécessairement courtes, visent essentiellement à éclairer nos extraits en les rattachant à l'ensemble d'une œuvre et à un temps déterminé, à y faire retrouver la personnalité de l'homme et le talent original de l'écrivain » (p. 7).

Les auteurs des *Lettres latines* ne prétendent pas « avoir enfermé en ce volume tous les textes intéressants et substantiels de la littérature latine », mais leur choix

se révèle, heureusement, des plus judicieux en s'arrêtant aux plus représentatifs, depuis *La Loi des XII Tables* jusqu'à *La Cité de Dieu*. Des notes grammaticales, historiques, géographiques et mythologiques, « calculées en fonction de la classe et de l'âge des élèves », accompagnent les textes en leurs points les plus difficiles et visent non point à « dispenser de tout effort » mais simplement à « éclairer le sens sans imposer [. . .] des traductions ».

Enfin, l'ouvrage est enrichi de nombreuses illustrations. « Tantôt l'illustration a un caractère documentaire précis; tantôt elle cherche seulement à évoquer la vie, les mœurs de l'Italie ancienne, le décor qui n'a pas changé » (*ibid.*).

Les auteurs n'ont rien négligé non plus pour aider les latinistes à tirer le plus grand profit des textes qu'ils ont choisis pour nous. Le recueil s'achève en effet avec deux sections, brèves mais précieuses. La première, « Quelques centres d'intérêt », invite l'étudiant à faire une lecture des textes en suivant une idée centrale, comme « La vie romaine », « La philosophie », « La religion », étudiée dans les lettres mêmes, restées « vivantes et attachantes pour nous ». La seconde, que les professeurs apprécieront beaucoup, offre un « répertoire grammatical ». A l'aide de ce répertoire élèves et professeurs trouveront dans les morceaux choisis l'application des règles de grammaire qu'ils étudient et prétendent parfois saisir pleinement, des exemples de ces « figures et tournures diverses » souvent gênantes.

On ne saurait trop recommander à tous les latinistes de même qu'à tous les amis de la culture latine cette somme imposante de littérature latine. Mise entre les mains de nos élèves elle fera sans doute beaucoup pour conjurer cette « crise du latin » dont parlait autrefois M. Marouzeau et que l'on retrouve encore à l'état aigu en certains endroits parce que l'on a oublié ou méconnu la valeur formatrice et culturelle des *Lettres latines*.

Reneault POLIQUIN, o.m.i.

* * *

ANDRÉ GIDE. — *Notes on Chopin*. New-York, Philosophical Library, 1949. 22,5 cm., 126 p.

Ces notes intimes, distribuées sur une période de cinquante années, nous révèlent un aspect caractéristique de l'immense talent de Gide. Sans apprêt ni raideur, le musicien érudit, l'artiste de la nuance subtile, nous confie les résultats de ses analyses, reprenant parfois sa pensée, pour la clarifier, l'amenuiser, la fixer définitivement. Gide, musicologue et artiste ! plutôt au Ciel qu'il n'eût été que cela !

Gaston CARRIÈRE, o.m.i.

* * *

ROGER BULIARD, o.m.i. — *Inuk. Au dos de la terre*, Paris, Pères Oblats; Éditions Saint-Germain, 1949. 19,5 cm., 355 p.

Un livre couronné par l'Académie française au lendemain de sa parution, déjà traduit en anglais et qu'on s'arrache de toutes parts, tel est *Inuk* du père Buliard. Écrit en pleine terre de Victoria, au confin de l'Arctique, ce livre est l'œuvre d'un missionnaire à qui ses quinze années de ministère auprès des Esquimaux du Cuivre ont fait acquérir une pénétration profonde de l'âme et des mœurs esquimaudes.

Deux tranches se partagent le volume, aussi captivantes l'une que l'autre. La première est une étude de mœurs : mœurs des Esquimaux, mais aussi mœurs

des divers animaux qui ont formé à leur façon l'âme des habitants. « Forcé d'être plus rusé que ses différentes proies, l'Esquimau a fini par devenir sournois et menteur avec ses semblables » (p. 160). Le père Buliard nous montre l'Esquimau dans sa vie de tous les jours, aux prises avec les éléments et les choses, « dans son impitoyable patrie qui l'a formé à son image ». Son grand mérite est non seulement de nous avoir donné une vue pénétrante sur l'âme esquimaude, mais surtout d'avoir su retracer les causes qui expliquent et qui excusent pour une bonne part ses différents traits et la dégradation morale dans laquelle elle se meut comme naturellement.

Dans un chapitre délicat sur l'avenir de la race esquimaude, le P. B. traite judicieusement des quelques bénéfices, dépassés d'ailleurs par les nombreux et graves inconvénients qu'a entraînés pour l'Esquimau l'arrivée incontrôlée des produits de la civilisation. Guidé par un « souci non seulement de justice, mais de collaboration compréhensive » (p. 250), il fait un juste partage des torts passés et des devoirs actuels dans la préservation tant corporelle que spirituelle des Esquimaux. Le gouvernement canadien, en retard sur celui du Danemark et des États-Unis, la Gendarmerie royale et surtout la Compagnie de la Baie-d'Hudson reçoivent tour à tour leurs reproches et leurs félicitations; l'auteur s'appuie d'ailleurs en cela non seulement sur sa propre expérience, mais aussi sur l'autorité de savants historiens et ethnographes.

La seconde partie du volume, plus restreinte, fait revivre sous nos yeux la fondation des missions arctiques les plus reculées. Ces pages d'un héroïsme véritable sont racontées avec un humour et une jeunesse qui en expriment encore davantage la sincérité. Plus complet en cela que son semblable, *Terre stérile*, par Jean Michéa, *Inuk* a su apporter avec sobriété la saine note émotive que la pensée de l'au-delà eût pu donner au précédent. Il est certainement en mesure de figurer en tête des romans actuels et de leur servir de modèle. Nous souscrivons à ces paroles de M^{sr} l'archevêque de Besançon: « L'intérêt de vos récits dépasse de cent coudées les romans les plus en vogue, et qui ne sont que des romans. Votre œuvre est véridique et elle nous élève dans les hauteurs sublimes, magnifiées par Saint-Exupéry, non, cette fois, dans les airs et les pays enchantés, mais dans les régions des glaces polaires, que vous décrivez d'une plume alerte et très littéraire, mais surtout avec le souci constant de la gloire de Dieu qui doit s'étendre « usque ad extremum terræ » (*Lettre préface*).

Paul-Émile JANELLE.

* * *

MICHEL KORIAKOFF. — *Je me mets hors la loi. Pourquoi je ne rentre pas en Russie soviétique.* Éditions du Monde Nouveau, 1949. 20 cm., 224 p.

Ayant rompu tous les liens qui l'enchaînaient à un régime qui exige la servitude du corps et celle de l'esprit, l'auteur refait, pour ses lecteurs, les étapes pénibles de cette marche vers l'affranchissement. Long drame intérieur, qui subitement se dénoue par le choix inexorable: être esclave ou « hors la loi ».

M. GOUIN, o.m.i.

* * *

JACQUES BIEBUYCK. — *Le Psaume dans la Ville.* Tournai — Paris, Castermann, 1948. 20 cm., 244 p. (Cahiers de la Revue Nouvelle.)

Ce livre contient le témoignage « brut — et parfois brutal — rendu à la vie tout court » (G. THIBON, *préface*, p. 8). L'expression forte, souvent para-

doxale, d'une réflexion profonde, nous entraîne bien au-delà d'un conformisme moral, où les normes de la vertu s'ajustent à la petitesse des âmes. Regrettons, cependant, l'intempérance de certaines images poétiques qui frôlent de près l'incohérence.

M. GOUIN, o.m.i.

* * *

ONELLI ONELLO. — *Un rêve dans un rêve*. Rome, Au Pêcheur de Lune, 1950. 20 cm., 196 p.

Réalité ou fiction ? — L'une et l'autre sans doute, permettant à l'auteur de fustiger les anomalies économiques et sociales d'un monde à l'envers. Voler au pauvre, c'est en somme le mal foncier de notre chaotique civilisation. Félicitons l'auteur pour sa maîtrise, sans servilité, d'une langue étrangère et sa modération dans la description de la misère morale de notre siècle.

M. GOUIN, o.m.i.

* * *

Table des matières

ANNÉE 1951

Articles de fond

	PAGES
ARQUILLIÈRE (M ^{sr} F.-X.). — <i>La crise de la conscience européenne</i>	27-39
BUSTAMANTE (C. Montero de). — <i>José Artigas, fondateur de la république de l'Uruguay</i>	129-145
CARRIÈRE (G.), o.m.i. — <i>La Revue: « Contribution à la culture générale de la patrie »</i>	5-9
— <i>« L'École d'Athènes » et l'histoire de la philosophie grecque</i>	161-172
— <i>Pour le progrès des missions</i>	414-420
CAYRÉ (F.), a.a. — <i>Les preuves courantes de l'existence de Dieu</i>	397-413
CHEVRIER (L.). — <i>La vocation du médecin</i>	392-396
CORNET (R.-K.). — <i>L'Orientation professionnelle en Belgique</i>	227-233
CORRIVEAU (P.), o.m.i. — <i>L'unité européenne et le christianisme</i>	259-286
DALLA TORRE (G.). — <i>Les brèches de l'Occident</i>	385-391
DAYHAW (L. T.). — <i>De la préférence latérale chez l'homme</i>	71-94, 199-226
FREED (P.). — <i>Albrecht Dürer (1471-1528)</i>	335-343
— <i>Johann Sebastian Bach</i>	178-190
GABRIEL (A. L.), o. proem. — <i>The Preparatory Teaching in the Parisian Colleges during the XIVth Century</i>	449-483

	PAGES
GERVAIS (J.), o.m.i. — <i>La recherche intellectuelle et l'encycliclique « Humani Generis »</i>	307-327
IVANOV (P. P.). — <i>Le Centre catholique de l'Université d'Ottawa</i>	173-177
JETTÉ (F.), o.m.i. — <i>La personnalité missionnaire de la bienheureuse Marguerite Bourgeoys</i>	50-63
LAFRAMBOISE (J.-C.), o.m.i. — <i>L'orientation de l'enseignement de l'administration publique au Canada français</i>	17-26
LAVENIR (H.). — <i>Le français, langue diplomatique</i>	484-493
— <i>Les Français en Nouvelle-Zélande</i>	191-198
LONGPRÉ (M. l'abbé A.). — <i>Le père Eugène Prévost</i>	237-240
MARION (S.). — <i>Littérateurs et moralistes du Canada français d'autrefois</i>	146-160
MONETTE (A.), o.p. — <i>Le bonheur de Dieu</i>	421-426
NESMY (Dom C.), o.s.b. — <i>Du « Curé de Village » au « Curé de Campagne »</i>	40-49
OSTAN (M.). — <i>La foi de Dante Alighieri dans la « Divine Comédie »</i>	95-112
PATRY (M.), o.m.i. — <i>Le Père Henri Morisseau, o.m.i.</i>	234-236
PAUL-ÉMILE (S ^r), s.g.c. — <i>La piété filiale, vertu fondamentale de l'âme chinoise</i>	328-334
POTVIN (A.). — <i>The Illusion of Progress</i>	64-70
PRUCHE (B.), o.p. — <i>Pourquoi l'existentialisme est-il athée ?</i>	287-306
RÉDACTION (La). — <i>Hommage à Son Exc. M^{or} Maxime Tessier</i>	257
SIMARD (G.), o.m.i. — <i>Le père Donat Poulet, o.m.i.</i>	10-16
SIMON (J.), o.m.i. — <i>Transcendance et immanence dans la doctrine de la grâce</i>	344-369
SYLVESTRE (G.). — <i>Où en est notre littérature ?</i>	427-448

Chronique universitaire

113-117; 241-248; 370-374; 494-497.

Bibliographie

Comptes rendus bibliographiques

	PAGES
AMIOT (abbé F.), <i>Daniel-Rops. — Évangile. Vie et Message du Christ. Trad. et notes par F. Amiot (Roland Ostiguy, o.m.i.)</i>	379
— <i>Gestes et Textes des Apôtres. Trad. et notes par F. Amiot. (Roland Ostiguy, o.m.i.)</i>	379
<i>Arbres indigènes du Canada. (Léopold Lanctôt, o.m.i.)</i>	128
AZY (Dom Paul Benoît D'), o.s.b. — <i>Les Anges devant le Mystère de l'Incarnation, (M. Gouin, o.m.i.)</i>	499
BERTHÉLEMY — <i>Vision chrétienne de l'Homme et de l'Univers. (Henri Saint-Denis, o.m.i.)</i>	498-499
BIEBUYCK (Jacques). — <i>Le Psaume dans la Ville. (M. Gouin, o.m.i.)</i>	504-505
BRIDGMAN (P. W.). — <i>Reflections of a Physicist. (Henri Saint-Denis, o.m.i.)</i>	253-254
BULIARD (Roger), o.m.i. — <i>Inuk, Au dos de la terre. (Paul-Émile Janelle)</i>	503-504
<i>Cahiers Laënnec. 9^e série, n^o 2. L'Euthanasie. (Henri Saint-Denis, o.m.i.)</i>	124
— 9 ^e série n ^{os} 3 et 4. <i>La Narco-analyse. (Henri Saint-Denis, o.m.i.)</i>	124
CASTRO-RIAL (Juan Manuel). — <i>La Personnalité internationale du Canada. (Gaston Carrière, o.m.i.)</i>	125

	PAGES
<i>Compton's Pictured Encyclopedia and Fact-Index.</i> (A.-M. Morisset, o.m.i.)	383-384
DANIEL-ROPS, abbé F. AMIOT. — <i>Évangile. Vie et Message du Christ. Trad. et notes par F. Amiot.</i> (Roland Ostiguy, o.m.i.)	379
— <i>Gestes et Textes des Apôtres. Trad. et notes par F. Amiot.</i> (Roland Ostiguy, o.m.i.)	379
DECAHORS (Élie) et FERRAN (A.). — <i>Cours de Littérature française: Histoire de la Littérature française, par Élie Decahors.</i> t. I. <i>Le Moyen Âge. Morceaux choisis de Littérature française, par A. Ferran et E. Decahors.</i> t. I. <i>Le Moyen Âge.</i> (B. Julien, o.m.i.)	125
DENIS (Paul), o.p. — <i>Les Origines du Monde et de l'Humanité.</i> (Henri Saint-Denis, o.m.i.)	375, 376-377
DESCHAMPS (Hubert). — <i>Les Voyages de Samuel de Champlain.</i> (Patrice Corriveau, o.m.i.)	381
DHEILLY — <i>Histoire du Peuple de Dieu.</i> (Henri Saint-Denis, o.m.i.)	498-499
EINSTEIN (Albert). — <i>Out of my Later Years.</i> (Henri Saint-Denis, o.m.i.)	127-128
FERRAN (A.) et DECAHORS (Élie). — <i>Cours de Littérature française: Histoire de la Littérature française, par Élie Decahors.</i> t. I. <i>Le Moyen Âge; Morceaux choisis de la Littérature française, par A. Ferran et E. Decahors.</i> t. I. <i>Le Moyen Âge.</i> (B. Julien, o.m.i.)	125
FLICOTEAUX (Dom E.), o.s.b. — <i>Le Mystère de Noël.</i> (Roland Ostiguy, o.m.i.)	499-500
<i>Forgotten Religions.</i> (Henri Saint-Denis, o.m.i.)	123
FOULQUIÉ (Paul) et autres. — <i>Dissertations philosophiques, quatrième série.</i> (Henri Saint-Denis, o.m.i.)	500
GABOURY (Jean-Marie). — <i>Mozart sur le Disque.</i> (R. O.)	255-256

	PAGES
GAND (Roger). — <i>L'Agriculture au Moyen Âge.</i> (P. C., o.m.i.)	126
GIDE (André). — <i>Notes on Chopin.</i> (G. Carrière, o.m.i.) —	503
GUÉRANGER (Dom). — <i>L'Année liturgique.</i> Vol. II. <i>Septuagésime, carême et passion.</i> (Roland Ostiguy, o.m.i.) —	121
HAURET (Charles). — <i>Origines (Genèse I-III).</i> Henri Saint-Denis, o.m.i.)	375, 377-378
IJON (Miguel A.). — <i>Quimica Biologica.</i> (Marcel Perrault, o.m.i.)	254-255
KERKHOFS (S. Exc. M ^{sr} L.-J.). — <i>Notre-Dame de Banneux.</i> (Eugène Marcotte, o.m.i.)	122
KORIAKOFF (Michel). — <i>Je me mets hors la loi. Pourquoi je ne rentre pas en Russie soviétique.</i> (M. Gouin, o.m.i.)	504
LACROIX (Benoît), o.p. — <i>L'Histoire dans l'Antiquité.</i> (Paul Drouin, o.m.i.)	501-502
LA FORCE (Duc de). — <i>Le Maréchal de La Force, un Serviteur de sept Rois.</i> (P. C., o.m.i.)	127
LAMONT (Corliss). — <i>The Illusion of Immortality.</i> (Henri Saint-Denis, o.m.i.)	251-252
LAPOINTE (Georges). — <i>Le Père Eugène Prévost, Fondateur des Congrégations de la Fraternité sacerdotale et des Oblates de Béthanie.</i> (Anselme Longpré, ptre)	237-240
LEIBOWITZ (René). — <i>Schoenberg and his School.</i> (Roland Ostiguy, o.m.i.)	256
MAISIN (J.). — <i>Cancer.</i> (Marcel Perreault, o.m.i.)	255
MARTIN. — <i>Jeunes, Dieu vous parle.</i> (Henri Saint-Denis, o.m.i.)	498-499
MAYDIEU (A.-J.). — <i>Le Christ et le Monde.</i> (Eugène Marcotte, o.m.i.)	249

	PAGES
MIRCHUK (Ivan) ed. — <i>Ukraine and its People. A Handbook with Maps, Statistical Tables and Diagrams.</i> (Watson Kirkconnell)	381-383
MONETTE (Arcade), o.p. — <i>La Beauté de Dieu.</i> (Henri Saint-Denis, o.m.i.)	119-120
MORISSET (R.) et THEVENOT (G.). — <i>Les Lettres latines.</i> (Reneault Poliquin, o.m.i.)	502-503
MOUROUX (Jean). — <i>Je crois en Toi. Structure personnelle de la Foi.</i> (Eugène Marcotte, o.m.i.)	120
MULDERS (Alph.) — <i>Inleiding tot de Missiewetenschap.</i> (André-V. Seumois, o.m.i.)	249-250
ONELLI, ONELLO. — <i>Un rêve dans un rêve, au pêcheur de lune.</i> (M. Gouin, o.m.i.)	505
PANGE (Jean de). — <i>Le Roi Très Chrétien.</i> (Patrice Corriveau, o.m.i.)	502
PESTALOZZI (H.) — <i>The Education of Man.</i> (Henri Saint-Denis, o.m.i.)	381
PLUS (R. P.) — <i>La Simplicité.</i> (Roland Ostiguy, o.m.i.)	120-121
<i>Règles pour le catalogue des Imprimés.</i> (J.-L. Allie, o.m.i.)	384
RENIÉ (J.), s.m. — <i>Les Origines de l'Humanité d'après la Bible. Mythe ou Histoire ?</i> (Henri Saint-Denis, o.m.i.)	375-376
RIVAS (Severino Gonzalez), s.j. — <i>La penitencia en la primitiva Iglesia española.</i> (Eugène Marcotte, o.m.i.)	121-122
RUST (Paul R.), o.m.i. — <i>The First of the Puritans and the Book of Common Prayer.</i> (Henri Saint-Denis, o.m.i.)	122-123
SAINT-GERMAIN (Jacques). — <i>Les Financiers sous Louis XIV.</i> (P. C., o.m.i.)	126

	PAGES
SAINT-PIERRE (Albert), o.p. — <i>La Vertu chrétienne de Tempérance dans la Vie religieuse.</i> (Rodrigue Normandin, o.m.i.)	379-380
STECK (F. B.), o.f.m. — <i>Motolinia's History of the Indians of New Spain.</i> (André-V. Seumois, o.m.i.)	500-501
STILL (Alfred). — <i>Borderlands of Science.</i> (Henri Saint-Denis, o.m.i.)	254
TESSIER (M ^{sr} Albert) P. D. — <i>Culture générale et Enseignement ménager.</i> (Henri Saint-Denis, o.m.i.)	250-251
THEVENOT (G.) et MORISSET (R.). — <i>Les Lettres latines.</i> (Reneault Poliquin, o.m.i.)	502-503
<i>Towards a Christian Civilization.</i> (Henri Saint-Denis, o.m.i.)	380
TROCHU (M ^{sr} Francis). — <i>Le Bienheureux Pierre-Julien Eymard, Fondateur de la Congrégation des Prêtres et de celle des Servantes du T. S. Sacrement (1811-1868).</i> (Maurice Gilbert, o.m.i.)	126-127
WILLIAM (François-Michel). — <i>L'Histoire du Rosaire.</i> (Gérard Cloutier, o.m.i.)	122

Avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

Revue
de
l'Université d'Ottawa

Revue
de
l'Université d'Ottawa



Section spéciale
Volume vingt et unième
1951



L'Université d'Ottawa
Canada

La genèse de l'acte juridique

La doctrine thomiste des actes humains, exposée au début de la *Prima Secundæ*, est de nature à projeter sur l'ordre social une lumière égale à celle qu'elle apporte à l'étude de la vie morale individuelle.

Alors que les théologiens, moralistes ou spéculatifs, ont profité de la psychologie de saint Thomas pour expliquer leurs enseignements¹, il ne se trouve point de philosophe ou de théologien social qui ait décrit, de façon synthétique, la genèse de l'acte communautaire ou proprement juridique. C'est pour remédier à cette déficience que nous voulons tenter une application, à l'ordre social, des principes de la psychologie thomiste.

Afin d'éviter des distinctions trop nombreuses, nous nous bornons à la genèse de l'acte juridique proprement dit, c'est-à-dire aux éléments de l'acte social posé d'après les directives du droit considéré dans son entité abstraite.

I. — FONDEMENTS OBJECTIFS.

Pour comprendre parfaitement le mécanisme de l'acte juridique, il faut d'abord connaître les divers éléments constitutifs de l'objet sur lequel il porte. Dans une première partie de cette étude, il est donc opportun de résumer la doctrine traditionnelle sur les fondements objectifs du droit.

A. FONDEMENTS ÉLOIGNÉS.

Le fondement ultime de toute action humaine est la loi éternelle, définie par saint Thomas d'Aquin: *Ratio divinæ sapientiæ secundum quod est directiva omnium actuum et motionum*².

¹ Voir, par exemple, A. GARDEIL, o.p., Article *Acte humain*, dans *Dictionnaire de Théologie catholique*, cc. 339-345; R. GARRIGOU-LAGRANGE, o.p., *De Revelatione*, t. I, 4^e édit., Romæ, Ferrari, 1945, pp. 503-504; H. MERKELBACH, o.p., *Summa Theologiæ Moralis*, t. I, 3^e édit., Parisiis, Desclée, 1938, p. 103, n° 107; p. 187, n° 200.

² SAINT THOMAS D'AQUIN, *Summa Theologica*, 1^a 2^m, q. 93, art. 1.

Se demandant si toute loi, ou droit, dérive de la loi éternelle comme de son fondement, le saint docteur répond:

*Proverbiis 8, divina Sapientia dicit: Per me reges regnant, et legum conditores justa decernunt. Ratio autem divinæ sapientiæ est lex æterna, ut supra dictum est. Ergo omnes leges a lege æterna procedunt*³.

1. *Le droit naturel.*

Le premier fondement humain de la vie sociale et du droit est celui même de la vie morale, la loi naturelle. C'est par le droit naturel, en effet, que l'homme peut connaître ici-bas la loi éternelle. Cette double vérité est clairement expliquée par saint Thomas d'Aquin:

... oportet quod prima directio actuum nostrorum ad finem, fiat per legem naturalem⁴.

C'est par cette loi naturelle que la créature raisonnable participe à la raison éternelle:

... in ipsa participatur ratio æterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum finem et actum⁵.

Dans l'ordre social, ou juridique, l'effet premier de la loi naturelle est précisément d'incliner l'homme à vivre en société:

... homo habet naturalem inclinationem ... ad hoc quod in societate vivat. Et secundum hoc, ad legem naturalem pertinent ea quæ ad hujusmodi inclinationem spectant: utpote quod homo ... alios non offendat cum quibus debet conversari, et cætera hujusmodi quæ ad hoc spectant⁶.

À la loi naturelle se rattachent tout d'abord des préceptes communs, *præcepta communissima*⁷, identiques chez tous les hommes:

Sic igitur patet quod, quantum ad communia principia rationis sive speculativæ sive practicæ, est eadem veritas seu rectitudo apud omnes, et æqualiter nota⁸.

Par exemple:

Apud omnes enim hoc rectum est et verum, ut secundum rationem agatur⁹.

Sic igitur dicendum est quod lex naturæ, quantum ad prima principia communia, est eadem apud omnes et secundum rectitudinem, et secundum notitiam¹⁰.

³ *Ibid.*, art. 3, sed contra.

⁴ *Ibid.*, q. 94, art. 1, ad 2^m.

⁵ *Ibid.*, corp.

⁶ *Ibid.*, art. 2, corp.

⁷ *Ibid.*, art. 7, corp.

⁸ *Ibid.*, art. 4, corp.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*

Ces principes communs, connus de tous, sont immuables :

. . . quantum ad prima principia legis naturæ, lex naturæ est omnino immutabilis ¹¹.

De tels principes sont inscrits, de façon indélébile, dans le cœur des hommes :

Quantum ergo ad illa principia communia, lex naturalis nullo modo potest a cordibus hominum deleri in universali. Deletur tamen in particulari operabili, secundum quod ratio impeditur applicare commune principium ad particulare operabile, propter concupiscentiam vel aliquam aliam passionem ¹².

Selon la doctrine évidente de saint Thomas, la loi naturelle est le fondement de toute loi humaine, parce qu'elle est la première règle de la raison et de la justice. Conséquemment,

. . . omnis lex humanitus posita intantum habet de ratione legis inquantum a lege naturæ derivatur. Si vero in aliquo a lege naturali discordet, jam non erit lex, sed legis corruptio ¹³.

2. Le droit des gens.

Le second fondement éloigné, ou extérieur, du droit positif, est le droit des gens, pris dans son sens traditionnel de conclusions propres du droit naturel.

Sous les principes très communs du droit naturel, viennent, en effet, se ranger des préceptes secondaires, plus particuliers, qui en sont les conclusions :

. . . ad legem naturalem pertinent . . . secundaria præcepta, magis propria, quæ sunt quasi conclusiones propinquæ principii ¹⁴.

Ces préceptes, qui dérivent du droit naturel de la même manière que les conclusions scientifiques dérivent de leurs principes, tirent de la loi naturelle quelque chose de leur autorité :

. . . habent etiam aliquid vigoris ex lege naturali ¹⁵.

Le droit des gens se retrouve chez tous les hommes *ut in pluribus*. Selon saint Thomas, la loi naturelle,

. . . quantum ad quædam propria, quæ sunt quasi conclusiones principiorum communium, est eadem apud omnes ut in pluribus et secundum rectitudinem et secundum notitiam: sed ut in paucioribus potest deficere

¹¹ *Ibid.*, art. 5, corp.

¹² *Ibid.*, art. 6, corp.

¹³ *Ibid.*, q. 95, art. 2, corp.

¹⁴ *Ibid.*, q. 94, art. 6, corp.

¹⁵ *Ibid.*, q. 95, art. 2, corp.

et quantum ad rectitudinem, propter aliqua particularia impedimenta (sicut etiam natura generabiles et corruptibiles deficiunt ut in paucioribus, propter impedimenta), et etiam quantum ad notitiam; et hoc propter hoc quod aliqui habent depravatam rationem ex passione, seu ex mala consuetudine, seu ex mala habitudine naturæ¹⁶.

Ces applications prochaines du droit naturel sont également invariables dans la plupart des cas:

Quantum . . . ad secunda præcepta, quæ diximus esse quasi quasdam proprias conclusiones propinquas primis principiis, sic lex naturalis non immutatur quin ut in pluribus rectum sit semper quod lex naturalis habet. Potest tamen immutari in aliquo particulari, et in paucioribus, propter aliquas speciales causas impediennes observantiam talium præceptorum¹⁷.

Ce droit des gens peut toutefois s'effacer du cœur humain:

Quantum . . . ad . . . præcepta secundaria, potest lex naturalis deleri de cordibus hominum, vel propter malas persuasiones, eo modo quo etiam in speculativis errores contingunt circa conclusiones necessarias; vel etiam propter pravas consuetudines et habitus corruptos¹⁸.

Ces préceptes seconds, déduits des préceptes premiers de la loi naturelle, tirent leur valeur de cette dernière:

. . . sicut hoc quod est *non esse occidendum*, ut conclusio quædam derivari potest ab eo quod *nulli esse malum faciendum*¹⁹.

Ces conclusions, tirées du droit naturel premier, priment, en effet, le nom de droit des gens, *jus gentium*:

Nam ad jus gentium pertinent ea quæ derivantur ex lege naturæ sicut conclusiones ex principiis: ut justæ emptiones, venditiones, et alia hujusmodi, sine quibus homines ad invicem convivere non possent; quod est de lege naturæ, quia homo est naturaliter sociale²⁰ . . .

Parce qu'il dérive du droit naturel à la façon d'une conclusion qui n'est pas très éloignée des prémisses, le droit des gens fut facilement connu de tous les peuples:

. . . de facili in hujusmodi homines consenserunt²¹.

Conséquemment, en tant que déduction nécessaire du droit naturel, le droit des gens est un fondement indispensable des lois civiles ou positives; s'il arrive que ces dernières lui sont opposées, elles deviennent, par le fait même, iniques et abusives²².

¹⁶ *Ibid.*, q. 94, art. 4, corp.

¹⁷ *Ibid.*, art. 5, corp.

¹⁸ *Ibid.*, art. 6, corp.

¹⁹ *Ibid.*, q. 95, art. 2, corp.

²⁰ *Ibid.*, art. 4, corp.

²¹ *Ibid.*, ad 1^m.

²² *Ibid.*, q. 94, art. 6, ad 3^m.

B. FONDEMENTS IMMÉDIATS.

Les principes, premiers et seconds, de la loi naturelle, supposent évidemment des applications diverses selon la diversité concrète des choses humaines. Il est donc nécessaire que les hommes fassent eux-mêmes des lois pour adapter les principes généraux à leurs besoins particuliers ²³:

Derivantur ergo quædam a principiis communibus legis naturæ . . . per modum determinationis: sicut lex naturæ habet quod ille qui peccat, puniatur; sed quod tali pœna puniatur, hoc est quædam determinatio legis naturæ ²⁴.

Cette adaptation, ou détermination, n'est autre chose que le droit positif ou droit civil:

quæ . . . derivantur a lege naturæ per modum particularis determinationis, pertinent ad jus civile, secundum quod quælibet civitas aliquid sibi accommodum determinat ²⁵.

La loi positive, ainsi imposée par l'autorité civile, n'oblige point en vertu de la loi naturelle qu'elle concrétise, mais seulement en vertu du précepte légitime qui l'impose, *ex sola lege humana vigorem habent* ²⁶; ce qui suppose, naturellement, la conformité aux fondements éloignés du droit.

À la suite de saint Isidore, saint Thomas assigne, en effet, trois qualités maîtresses à la loi positive:

. . . quod *religioni congruat*, inquantum scilicet est proportionata legi divinæ; quod *disciplinæ conveniat*, inquantum est proportionata legi naturæ; quod *saluti proficiat*, inquantum est proportionata utilitati humanæ ²⁷.

D'où l'on voit que le but propre de la loi humaine, en appliquant les données de la loi naturelle, est l'utilité, c'est-à-dire l'invention de moyens aptes à procurer la fin du citoyen:

. . . est de ratione legis humanæ quod ordinetur ad bonum commune civitatis ²⁸.

Les fondements immédiats du droit positif sont donc les conditions objectivement requises à l'obtention de moyens réellement proportionnés au bien commun.

²³ *Ibid.*, q. 95, art. 2, ad 3^m.

²⁴ *Ibid.*, art. 2, corp.

²⁵ *Ibid.*, art. 4, corp.

²⁶ *Ibid.*, art. 2, corp. Voir aussi le commentaire de CAJETAN, à la question 94, art. 2, n° III, p. 176.

²⁷ SAINT THOMAS D'AQUIN, *Summa Theologica*, 1^a 2^m, q. 95, art. 3, corp.

²⁸ *Ibid.*, art. 4, corp.

1. *L'expérience politique.*

Le fondement immédiat d'un droit véritable est donc, d'une manière générale, l'aptitude des moyens à procurer le bien commun. Puisqu'il n'existe pas, dans l'ordre social, de moyen nécessairement lié à la fin, l'auteur du droit peut choisir librement entre plusieurs voies. Ces voies, ou moyens divers de conduire au bien commun, constituent le trésor de l'expérience politique.

La loi positive a donc pour objet: tel usage, de telle chose, par tel citoyen, en vue de l'ordre social. Pour être imposé au citoyen, ce moyen doit être réellement apte à procurer le bien commun; et c'est l'expérience qui est garante de cette aptitude. Selon l'expression même de saint Thomas d'Aquin:

. . . ex præteritis oportet nos quasi argumentum sumere de futuris ²⁹.

C'est donc l'expérience qui dira comment tel ou tel citoyen est apte ou non à telle ou telle tâche sociale; c'est elle qui indiquera si tel ou tel bien est susceptible ou non de combler tel ou tel besoin social; c'est l'expérience encore qui prouvera que tel usage de tel bien par tel citoyen est de nature à assurer la paix de l'ordre social. L'expérience des faits sociaux est donc à la base même du droit.

La loi positive, en effet, porte sur des réalités contingentes:

in his autem non potest homo dirigi per ea quæ sunt simpliciter et ex necessitate vera, sed ex his quæ ut in pluribus accidunt . . . Quid autem in pluribus sit verum oportet per experimentum considerare ³⁰.

Voici comment le Docteur Angélique décrit le processus de l'expérience, à partir de la mémoire, jusqu'à la certitude, soit morale, soit scientifique, selon les cas:

. . . per experientiam singularia infinita reducuntur ad aliqua finita, ut in pluribus accidunt ³¹ . . .

Experimentum . . . est ex collatione plurium singularium in memoria receptorum . . . ex multis memoriis unius rei accipit homo experimentum de aliquo, quo experimento potens est ad facile et recte operandum. . . ex experientia in hominibus fit scientia . . . Nam sicut ex multis memoriis fit una experimentalis scientia, ita ex multis experimentis apprehensis fit universalis acceptio de omnibus similibus ³².

²⁹ *Ibid.*, 2^a 2^a, q. 49, art. 1, ad 3^m.

³⁰ *Ibid.*, corp.

³¹ *Ibid.*, q. 47, art. 3, ad 2^m.

³² *Id.*, *In XII Libros Metaphysicorum Commentarium*, lib. I, lect. I, Editio Cathala, Taurini, Marietti, 1915, p. 9, n^o 15-19, passim.

C'est donc dire que l'expérience produit la certitude morale en ce qui regarde les actions des citoyens et qu'elle peut aboutir à la certitude scientifique en ce qui touche aux choses ou biens sociaux.

D'où apparaît le rôle fondamental de l'expérience par rapport au droit: elle constitue son objet même: un choix de moyens certainement efficaces en vue de la réalisation du bien commun.

C'est pourquoi saint Thomas d'Aquin affirme que, par rapport aux lois positives:

... se habet expertorum et prudentum iudicium sicut ad quædam principia; inquantum scilicet statim vident quid congruentius sit particulariter determinari³³.

L'expérience politique est donc un fondement du droit.

2. *La rectitude politique.*

Le deuxième fondement immédiat du droit pourrait s'appeler la rectitude politique.

Il ne suffit pas que l'expérience présente au législateur un choix de moyens proportionnés au bien commun; il faut que le moyen choisi de fait soit l'un de ceux-là, et vraiment apte à procurer ce bien commun, conformément à ce que l'on peut appeler la rectitude politique.

Le principe premier qui doit guider le législateur est, en effet, le bien commun, raison d'être de la société et du droit; or, ce sera précisément l'effet de la rectitude politique de détourner l'autorité de son intérêt personnel pour l'appliquer à juger les moyens uniquement d'après leur relation au bien commun:

... manifestum est quod in quibuscumque politiis principes intendunt communem utilitatem, illæ sunt rectæ politiæ secundum justitiam absolutam: in quibuscumque vero politiis intenditur sola utilitas principantium, illæ sunt vitiatæ et corruptiones quædam rectorum politiarum³⁴.

Il n'y a donc de droit positif véritable que lorsque le législateur a en vue le bien commun des citoyens, c'est-à-dire la paix ou l'ordre, *secundum virtutem perfectam vivere vel operari*³⁵:

... quicumque curant de bona legislatione considerant de virtute et

³³ *Id.*, *Summa Theologica*, 1^a 2^m, q. 95, art. 2, ad 4^m.

³⁴ *Id.*, *In VIII Libros Politicorum Aristotelis Expositio*, lib. III, lect. V, Editio Lavallensis, Quebeci, 1940, p. 139.

³⁵ *Ibid.*, Lect. VII, p. 147.

malitia, ut malitiam repellant a civibus et faciant eos virtuosos: hoc enim intendit bonus legislator³⁶.

L'auteur du droit doit donc fonder ses préceptes sur les principes de la justice sociale³⁷, qui sont ceux mêmes du bien commun des citoyens³⁸. En d'autres termes:

Princeps in quantum princeps, et similiter superior, etsi non sit supremus princeps, proprie respiciunt regimen, et directionem aliorum, ideoque in formanda . . . conscientia proprie respicitur, et attenditur iudicium, et dictamen in ordine ad subditos, in ordine ad quos regalitas, et superioritas exercetur³⁹.

D'où l'on voit que la rectitude politique, prise subjectivement, est la droiture manifestée par le législateur dans son jugement sur les moyens destinés à procurer le bien commun.

Prise objectivement, la rectitude politique est l'ajustement, ou la conformité réelle, des moyens au bien commun. Elle constitue un fondement nécessaire du droit positif.

Pour être juste, le précepte du législateur doit donc s'appuyer sur quatre bases objectives: le droit naturel, le droit des gens, l'expérience politique et la rectitude politique.

II. — PRINCIPES SUBJECTIFS.

Pour établir ses préceptes sur leur base objective obligatoire, le dépositaire de l'autorité sociale doit posséder en lui-même des principes d'action, habitus intellectuels et vertus morales de l'ordre politique.

Conséquemment, en édictant une loi, le prince doit utiliser ces habitus et ces vertus sans lesquels son ordonnance ne reposerait pas sur les fondements nécessaires du droit naturel, du droit des gens, de l'expérience et de la conscience politique.

A. LA SYNDÉRÈSE.

Le législateur connaît les principes premiers du droit naturel par l'habitus de la syndérèse.

³⁶ *Ibid.*, p. 146.

³⁷ *Id.*, *In X Libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Expositio*, lib. V, lect. XI, Editio Pirotta, Taurini, Marietti, 1934, p. 338, n° 1010. Voir aussi, *Summa Theologica*, 2^a 2^m, q. 47, art. 10, ad 1^m, et art. 13, ad 3^m.

³⁸ *Id.*, *In X Libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Expositio*, lib. V, lect. III, p. 304, n° 918.

³⁹ JOANNES A SANCTO THOMA, *Cursus Theologicus*, t. VI, Parisiis, Vivès, 1885, p. 159.

. . . inquantum est habitus continens præcepta legis naturalis, quæ sunt prima principia operum humanorum ⁴⁰.

Tout comme son objet, la syndérèse est, en quelque façon, naturelle:

Sicut autem animæ humanæ est quidam habitus naturalis quo principia speculativarum scientiarum cognoscit, quem vocamus intellectum principiorum; ita in ipsa est quidam habitus naturalis primorum principiorum operabilium, quæ sunt naturalia principia juris naturalis: qui quidem habitus ad synderesim pertinet ⁴¹.

L'habitus des premiers principes de vie morale, individuelle ou sociale, est naturel en ce sens qu'il saisit la vérité des principes dès qu'il en perçoit les termes:

Accipitur autem hic intellectus non pro ipsa intellectiva potentia, sed pro habitu quodam quo homo ex virtute luminis intellectus agentis naturaliter cognoscit principia indemonstrabilia. Et satis congruit nomen. Hujusmodi enim principia statim cognoscuntur cognitis terminis. Cognito enim quid est totum et quid pars, statim scitur quod omne totum est majus sua parte ⁴².

Cet exposé vaut également pour la syndérèse, contre-partie, dans l'ordre pratique, de l'habitus des premiers principes spéculatifs. Cependant, il est bon de remarquer que cet habitus n'est pas inné au sens strict du mot, car il s'acquiert par l'expérience des termes. Commentant le texte que nous venons de citer, Jean de Saint-Thomas écrit:

Habitus ille non potest convenire intellectui, illique inesse et profluere, nisi supponat cognitionem potentiæ; sed illa cognitio non profluit naturaliter, et ad modum propriæ passionis ab intellectu, neque ab anima, est enim actus elicitus ab ipso vitaliter, sicut alii actus eliciuntur, non autem a generante illi convenit, quia non est primus actus potentiæ, potest enim prius occurrere aliud objectum, vel alia veritas quæ in confuso cognoscat, et sine evidentia, sicut quod primo cognoscit est ens in confuso; ergo talis actus non est propria passio ipsius animæ, sed actio ab ipso intellectu elicita, estque assensus circa illam veritatem per se notam, et apprehensio, atque collatio terminorum ex quibus constat. Ergo habitus qui talem cognitionem supponit non per emanationem profluit naturaliter ab anima sicut propria passio, sed vere, et proprie acquiritur ⁴³.

C'est ainsi que saint Thomas, commentant l'*Éthique à Nicomaque*, a pu écrire au sujet de la syndérèse:

⁴⁰ SAINT THOMAS D'AQUIN, *Summa Theologica*, 1^a 2^m, q. 94, art. 1 ad 2^m.

⁴¹ Id., *De Veritate* quaest. XVI, art. 1, dans *Opera Omnia*, Edit. Vivès, t. XV, pp. 62-63. Voir aussi, Id., *Summa Theologica*, 1^a, q. 79, art. 13, corp.; JOANNES SANCTO THOMA, *loc. cit.*, p. 459.

⁴² SAINT THOMAS D'AQUIN, *In X Libros Ethicorum* . . . , lib. VI, lect. V, p. 391, n° 1179.

⁴³ JOANNES A SANCTO THOMA, *loc. cit.*, p. 444.

... intellectus, qui est principiorum operabilium, consequitur per experientiam et ætates ⁴⁴...

Grâce à la syndérèse, le législateur possède ainsi le moyen de discerner les principes premiers de la loi naturelle; discernement rendu plus facile et plus sûr par l'expérience de la vie humaine.

B. LA PHILOSOPHIE POLITIQUE.

Aux préceptes communs du droit naturel, connus par la syndérèse, se rattachent des préceptes seconds, dérivés des premiers selon un mode qui

... similis est ei quo in scientiis ex principiis conclusiones demonstrativæ producuntur ⁴⁵.

Ces préceptes seconds, identifiés au droit des gens, sont donc effectués par la raison, dont l'acte spécifique est de conclure *ex communibus ad propria* ⁴⁶. D'où l'affirmation de Gaïus:

Quod naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes gentes custoditur, vocaturque jus gentium ⁴⁷

Par l'habitus de sagesse, les principes seconds du droit naturel se déduisent des principes premiers tout comme les applications se déduisent de leurs principes et les conclusions de leurs prémisses ⁴⁸. C'est de la raison supérieure que relève un tel habitus:

Ad rationem autem pertinet discursus a principiis in conclusiones ⁴⁹.

Une telle déduction s'opère à l'aide du syllogisme, par lequel la raison, s'appuyant sur les prémisses du droit naturel, aboutit à des conclusions dont la certitude est d'ordre philosophique ou sapientiel ⁵⁰:

... sapientia, inquantum ... scit ea quæ ex principiis concluduntur, est scientia. Distinguitur tamen a scientia communiter sumpta propter eminentiam quam habet inter alias scientias; est enim virtus quædam omnium scientiarum ⁵¹.

La certitude sapientielle se rattache à l'évidence de la syndérèse même:

... sapientia simpliciter est certissima inter omnes scientias, inquan-

⁴⁴ Saint THOMAS D'AQUIN, *In X Libros Ethicorum* . . . , lib. VI, lect. IX, p. 412, n° 1254.

⁴⁵ Id., *Summa Theologica*, 1^a 2^e, q. 95, art. 2, corp.

⁴⁶ *Ibid.*, q. 94, art. 4, corp.

⁴⁷ *Ibid.*, 2^a 2^e, q. 57, art. 3, corp.

⁴⁸ Id., *De Veritate*, quaest. XVII, art. I, t. XV, p. 71.

⁴⁹ Id., *In X Libros Ethicorum* . . . , lib. VI, lect. IX, p. 412, n° 1255.

⁵⁰ *Ibid.*, lect. III, p. 383, n° 1148.

⁵¹ *Ibid.*, lect. V, p. 392, n° 1183.

tum scilicet attingit ad prima principia entium, quæ secundum se sunt notissima ⁵².

Cette sagesse s'identifie à la philosophie politique ⁵³, à la *scientia civilis* dont Aristote affirme qu'elle est la suprême sagesse d'ordre naturel ⁵⁴.

Bref, l'habitus de philosophie politique permet au législateur de saisir, avant d'édicter le droit positif, les principes seconds de la loi naturelle qui constituent le droit des gens.

C. LA SCIENCE ET LE CONSEIL POLITIQUES.

1. *La science politique.*

Pour reconnaître les moyens les plus aptes à procurer le bien commun de la société, l'auteur du droit positif doit recourir à l'expérience politique.

Il doit rechercher tout d'abord s'il existe de tels moyens, s'ils sont proportionnés à la fin connue par la syndérèse et la philosophie politique et s'ils sont réalisables en pratique ⁵⁵. Pour réussir dans cette tâche, le législateur doit procéder par voie analytique, par monde d'enquête ou de conseil:

In rebus autem agendis multa incertitudo invenitur: quia actiones sunt circa singularia contingentia, quæ propter sui variabilitatem incerta sunt. In rebus autem dubiis et incertis ratio non profert iudicium absque inquisitione præcedente. Et ideo necessaria est inquisitio rationis ante iudicium de eligendis: et hæc inquisitio consilium vocatur ⁵⁶.

Le conseil ou enquête, utilise conséquemment les procédés inductifs propres aux sciences expérimentales ⁵⁷. C'est d'ailleurs selon saint Thomas d'Aquin, le sens étymologique du mot:

. . . dicitur enim consilium quasi *considium*, eo quod multi consident ad simul conferendum. Est autem considerandum quod in particularibus contingentibus, ad hoc quod aliquis certum cognoscatur, plures conditiones seu circumstantias considerare oportet, quas ab uno non facile est considerare, sed a pluribus certius percipiuntur, dum quod unus considerat, alii non occurrit ⁵⁸ . . .

⁵² *Ibid.*, n° 1181.

⁵³ *Ibid.*, lib. I, lect. I, p. 4, n° 6.

⁵⁴ *Ibid.*, lect. II, p. 9, n° 26.

⁵⁵ *Id.*, *Summa Theologica*, 1^a 2^a, q. 14, art. 5, ad 3^m.

⁵⁶ *Ibid.*, art. 1, corp.

⁵⁷ Voir *Id.*, *Somme Théologique*, édit. Revue des Jeunes, *Les Actes humains*, p. 192, en note.

⁵⁸ *Id.*, *Summa Theologica*, 1^a 2^a, q. 14, art. 3, corp.

S'il est conduit par des sages et des experts, le conseil peut aboutir à la certitude scientifique ⁵⁹. Dans ce cas il relève de la sociologie politique qui se définit précisément: la science expérimentale des faits politiques.

Il appert donc que le législateur doit, si possible, posséder non seulement les *habitus* de syndérèse et de philosophie politique, mais aussi celui de sociologie politique.

2. *Le bon conseil politique.*

Il est cependant difficile que le législateur fasse personnellement les enquêtes et les études par lesquelles s'acquiert l'*habitus* sociologique. Il lui faudra donc recourir à la consultation des sociologues. La connaissance des moyens adaptés au bien commun peut, en effet, s'acquérir par une double voie, celle de la science expérimentale personnelle et celle de la certitude morale acquise par la consultation des experts:

... per inventionem secundum viam experimenti, vel per disciplinam ⁶⁰.

C'est pourquoi, à défaut d'expérience personnelle, le législateur doit posséder la vertu d'*eubulia* ou de bon conseil — *Eubulia autem importat bonitatem consilii* ⁶¹ — rattachée à la vertu cardinale de prudence.

Le bon conseil procure une certitude morale, à la mesure de l'homme, lequel

... non potest per certitudinem comprehendere veritatem rerum simpliciter intuitu; et præcipue in agilibus, quæ sunt contingentia ⁶².

Le législateur doit ainsi, à défaut de science personnelle, utiliser, par le bon conseil, le savoir des experts et la prudence que les vieillards possèdent *propter experientiam longi temporis* ⁶³.

Selon la doctrine de saint Thomas d'Aquin, le bon conseil suppose la docilité:

... prudentia consistit circa particularia operabilia. In quibus cum sint quasi infinitæ diversitates, non possunt ab uno homine sufficienter omnia

⁵⁹ Voir *ibid.*, art. 1, ad 3^m. Voir aussi *Id.*, *De Veritate*, quæst. XVII, art. I, t. XV, p. 71.

⁶⁰ *Id.*, *Summa Theologica*, 2^a 2^m, q. 47, art. 15, corp.

⁶¹ *Ibid.*, q. 51, art. 1, corp.

⁶² *Ibid.*, ad 2^m.

⁶³ *Ibid.*, q. 47, art. 15, ad 2^m.

considerari, nec per modicum tempus, sed per temporis diuturnitatem. Unde in his quæ ad prudentiam pertinent maxime indiget homo ab alio erudiri: et præcipue ex senibus qui sanum intellectum adepti sunt circa fines operabilium. Unde Philosophus dicit, in VI *Ethic.*: *Oportet attendere experitorum et seniorum et prudentium indemonstrabilibus enuntiationibus et opinionibus non minus quam demonstrationibus: propter experientiam enim principia.* Unde et Prov. III dicitur: *Ne innitaris prudentiæ tuæ; et Eccli. VI dicitur: In multitudinem presbyterorum, idest seniorum, prudentium sta, et sapientiæ illorum ex corde conjungere.* Hoc autem pertinet ad docilitatem, ut aliquis sit bene disciplinæ susceptivus. Et ideo convenienter ponitur docilitas pars prudentiæ⁶⁴.

Le législateur, cependant, ne doit pas se contenter toujours des avis non motivés des vieillards, des experts ou des sages, il doit requérir les raisons de leurs conseils:

. . . existente diversitate opinionum in re gravi non sit contentus princeps in opinionibus eligendis auctoritate opinantium, sed rationes, et fundamenta inquirat, ut sibi dicantur, ex quibus perpensis poterit cognoscere quid sit securius, et verius pro conscientia⁶⁵.

Bref, le but du bon conseil politique est donc de déterminer, par l'avis motivé des experts, sages et sociologues, les divers moyens proportionnés au bien commun. En effet, selon Aristote et saint Thomas, la prudence politique, dont le bon conseil est une partie potentielle, est ordonnée au bien commun de la société.

Quæ quidem prudentia dicitur secundum communem rationem prudentiæ, prout scilicet est quædam recta ratio agibilium: dicitur autem politica secundum ordinem ad bonum commune⁶⁶.

Tout comme la prudence cardinale, le bon conseil politique se trouve chez le législateur *ad modum artis architectonicæ* et prend le nom d'*eubulia* régnavative; il se trouve chez les citoyens *ad modum artis manu operantis* et s'appelle simplement *eubulia* politique⁶⁷.

Il résulte de cet exposé que le législateur, pour édicter de justes préceptes, doit posséder les données de l'expérience politique; ce qui lui est rendu possible par l'habitus scientifique de sociologie politique, ou, à son défaut, par la vertu morale de bon conseil ou d'*eubulia* régnavative.

⁶⁴ *Ibid.*, q. 49, art. 3, corp.

⁶⁵ JOANNES A SANCTO THOMA, *Cursus Theologicus* t. VI, pp. 174-175.

⁶⁶ Voir SAINT THOMAS D'AQUIN, *Summa Theologica*, 2^a 2^æ, q. 57, art. 11, ad 1^m. Voir aussi, *ibid.*, art. 10, corp., et art. 11, sed contra.

⁶⁷ Voir *ibid.*, q. 47, art. 12, corp.; aussi, q. 48, art. 1, corp.

D. LE BON SENS POLITIQUE.

Lorsqu'il connaît, par la science ou le bon conseil politiques, un vaste choix de moyens, le législateur doit juger lequel est le plus apte à procurer le bien commun. Pour assurer la rectitude de ce jugement, il doit recourir à une vertu spéciale, la *synesis*, à laquelle on a donné le nom de bon sens politique, et qui est une partie potentielle de la prudence.

Grâce au bon sens politique, le jugement du législateur s'oriente effectivement vers le bien commun, conformément à la rectitude politique objective.

Manifestum est autem quod bonitas consilii et bonitas iudicii non reducuntur in eandem causam: multi enim sunt bene consiliativi qui tamen non sunt bene sensati, quasi recte iudicantes. Sicut etiam in speculativis aliqui sunt bene inquirentes, propter hoc quod ratio eorum prompta est ad discurrendum per diversa, quod videtur provenire ex dispositione imaginativæ virtutis, quæ de facili potest formare diversa phantasmata: et tamen huiusmodi quandoque non sunt boni iudicii, quod est propter defectum intellectus, qui maxime contingit ex mala dispositione communis sensus non bene iudicantis. Et ideo oportet præter eubuliam esse aliam virtutem quæ est bene iudicativa. Et hæc dicitur *synesis*⁶⁸.

La vertu prudentielle de bon sens permet à la raison humaine de percevoir les choses telles qu'elles sont en réalité:

... rectum iudicium in hoc consistit quod vis cognoscitiva apprehendat rem aliquam secundum quod in se est. Quod quidem provenit ex recta dispositione virtutis apprehensivæ: sicut in speculo, si fuerit bene dispositum, imprimuntur formæ corporum secundum quod sunt; si vero fuerit speculum male dispositum, apparent ibi imagines distortæ et prave se habentes. Quod autem virtus cognoscitiva sit bene disposita ad recipiendum res secundum quod sunt, contingit quidem radicaliter ex natura, consummative autem ex exercitio vel ex munere gratiæ. Et hoc dupliciter. Uno modo, directe ex parte ipsius cognoscitivæ virtutis, puta quia non est imbuta pravis conceptionibus, sed veris et rectis: et hoc pertinet ad *synesim* secundum quod est specialis virtus. Alio modo, indirecte, ex bona dispositione appetitivæ virtutis, ex qua sequitur quod homo bene iudicet de appetibilibus. Et sic bonum virtutis iudicium consequitur habitus virtutum moralium, sed circa fines: *synesis* autem est magis circa ea quæ sunt ad finem⁶⁹.

Le bon sens dépend donc, pour une juste saisie de la fin, de l'exercice des vertus morales:

... prudentiæ principia sunt fines operabilium, de quibus aliquis habet

⁶⁸ *Ibid.*, q. 51, art. 3, corp.

⁶⁹ *Ibid.*, ad 1^m.

rectam æstimationem per habitus virtutum moralium, quæ faciunt appetitum rectum⁷⁰.

Dans l'ordre politique, c'est la justice générale qui tient la place des vertus morales; tout en rectifiant la volonté par rapport aux moyens de réaliser le bien commun, la justice générale la rectifie d'abord par rapport à la fin elle-même. En ce sens, la justice générale est prérequis au bon sens politique; c'est grâce à elle, indirectement, que le législateur pourra porter un jugement conforme aux exigences du bien commun⁷¹.

Le bon sens politique n'est pas l'apanage de tous les hommes, même en état de grâce⁷², car il exige des dispositions naturelles tout à fait particulières:

Quia enim prædicti habitus sunt circa singularia, oportet quod aliquo modo attingant virtutes sensitivas, quæ operantur per organa corporea. Et ideo prædicti habitus videntur esse naturales; non quod totaliter sint a natura, sed quod ex naturali dispositione corporis aliqui sunt prompti ad hos habitus, ita quod per modicam experientiam complentur in eis⁷³.

De la sorte, le législateur, en plus du bon conseil politique, a besoin du bon sens politique, afin de pouvoir porter, sur les moyens ordonnés au bien commun, un jugement qui soit en accord avec la rectitude politique objective.

E. LA PRUDENCE POLITIQUE.

Il ne suffit même pas que l'auteur du droit positif possède les deux vertus de bon conseil et de bon sens politiques; il lui faut encore celle de prudence politique afin de pouvoir commander, de fait, le moyen jugé le plus apte à procurer le bien commun.

En effet, selon l'enseignement thomiste:

. . . prudentia est recta ratio agibilium, ut supra dictum est. Unde oportet quod ille sit præcipuus actus prudentiæ qui est præcipuus actus rationis agibilium. Cujus quidem sunt tres actus. Quorum primus est consiliari: quod pertinet ad inventionem, nam consiliari est quærere, ut supra habitum est. Secundus actus est judicare de inventis; et hic sistit speculativa ratio. Sed practica ratio, quæ ordinatur ad opus, procedit ulterius, et est tertius actus ejus præcipere: qui quidem actus consistit in applicatione consiliorum et judicatorum ad operandum. Et quia iste actus est propinquior

⁷⁰ *Ibid.*, q. 47, art. 13, ad 2^m.

⁷¹ *Ibid.*, art. 10, ad 1^m.

⁷² *Ibid.*, art. 14, ad 1^m.

⁷³ *Id.*, *In X Libros Ethicorum* . . . , lib. VI, lect. IX, p. 411, n° 1250; voir aussi *Summa Theologica*, 2^a 2^m, q. 47, art. 15, corp.

fini rationis practicæ, inde est quod iste est principalis actus rationis practicæ, et per consequens prudentiæ ⁷⁴.

La prudence, considérée comme vertu spéciale, a ainsi pour objet spécifique l'*imperium* ou précepte de la raison pratique. Elle est absolument requise à l'action morale:

... contingit quandoque id quod bene judicatum est differri, vel negligenter agi aut inordinate Et ideo post virtutem quæ est bene judicativa necessaria est finalis virtus principalis quæ sit bene præceptiva, scilicet prudentia ⁷⁵.

Lorsque la vertu de prudence porte sur l'obtention du bien commun, elle prend le nom de prudence politique ⁷⁶. Selon Aristote et saint Thomas d'Aquin, elle s'appelle prudence législative si on la considère du côté de l'autorité et prudence politique simplement dite si on la considère du côté des citoyens. Aristote, en effet,

... distinguit eam in duas partes; dicens quod ejus habitus qui est circa totam civitatem, una pars est quasi prudentia architectonica, quæ dicitur *legis positiva*. Dicitur enim pars architectonica quæ determinat aliis quid sit agendum. Unde principes imponentes legem suis subditis, ita se habent in civilibus sicut architectores in artificialibus. Et propter hoc ipsa lex positiva, idest ratio recta secundum quam principes leges rectas ponunt; dicitur architectonica prudentia. *Alia autem pars politicæ communi nomine vocatur politica*, quæ scilicet consistit circa singula operabilia. Leges enim comparantur ad opera humana, sicut universalialia ad particularia, ut de justis legalibus dictum est in quinto. Et sicut legis positiva est præceptiva, ita et politica est activa et conservativa eorum quæ lege ponuntur ⁷⁷.

La prudence politique législative est ainsi la vertu par laquelle les princes, à la façon de sages architectes, édictent des lois conformes à la droite raison, c'est-à-dire réellement proportionnées au bien commun. De la sorte, la prudence législative exige une volonté déjà orientée vers la fin de la société par la vertu de justice générale à laquelle le droit naturel et le droit des gens fournissent son objet; sans cette direction préalable, la prudence politique pourrait être corrompue par l'influence des passions sur la volonté du législateur:

... corrumpitur per passionem: dicit enim Philosophus, in VI *Ethic.*, quod delectabile et triste pervertit existimationem prudentiæ. Unde Dan. XIII dicitur: *Species decepit te, et concupiscentia subvertit cor tuum*; et Exod. XXIII dicitur: *Ne accipias munera, quæ excæcant etiam prudentes* ⁷⁸.

⁷⁴ *Ib.*, *Summa Theologica*, 2^a 2^e, q. 47, art. 8, corp.

⁷⁵ *Ibid.*, q. 51, art. 3, ad 3^m.

⁷⁶ Voir *ibid.*, q. 47, art. 10, corp.

⁷⁷ *Ib.*, *In X Libros Ethicorum* . . . , lib. VI, lect. VII, p. 399, n° 1197.

⁷⁸ *Ib.*, *Summa Theologica*, 2^a 2^e, q. 47, art. 16, corp.

La vertu de prudence législative suppose donc une volonté déjà ordonnée au bien commun, que nulle passion ne détourne du but. Une fois cette orientation générale assurée, la prudence législative émettra un *imperium*, un précepte, une loi, ou un droit, réellement conforme à la droite raison.

Il ressort donc des considérations de cette deuxième partie de notre étude que le législateur doit posséder, comme principes subjectifs d'action, les *habitus* de *syndérèse*, de philosophie et de sociologie politiques ainsi que les vertus morales de bon conseil, de bon sens et de prudence politiques.

Toute la valeur propre du droit positif tient à la pratique de ces diverses vertus.

III. — ÉLÉMENTS PSYCHOLOGIQUES.

A. EXPOSÉ DES PRINCIPES.

La psychologie thomiste des actes humains énumère, pour chaque action morale de l'homme, une série de douze éléments ou parties intégrantes; de ces douze éléments, ou actes partiels, six se rattachent à la volonté et six à l'intelligence.

En ce qui concerne l'acte juridique, la volonté est perfectionnée par la vertu de justice générale, ou légale, dont l'objet propre est le bien commun. L'intelligence, comme nous l'avons déjà vu, exige plusieurs *habitus* et plusieurs vertus.

Il nous reste maintenant à distribuer, selon l'ordre de ces *habitus* et de ces vertus, les actes partiels qui constituent l'acte juridique intégral.

1. *Dans l'ordre de l'intention.*

a) *Simple connaissance de la fin.*

Le premier acte posé par l'autorité sociale est la simple connaissance de la fin, la saisie du but le plus général qu'elle se propose: l'institution de la société en tant qu'idéal désirable.

En d'autres termes, le législateur se donne pour guide premier de ses actes propres une vérité de droit naturel qu'il tient de la *syndérèse*: la vie en société est un bien désirable pour l'homme.

Connaissant, d'une part, ce qu'est l'homme, et, d'autre part, ce qu'est la société, l'intelligence humaine doit effectivement conclure que la vie sociale est un bien:

. . . homo habet naturalem inclinationem . . . ad hoc quod in societate vivat ⁷⁹.

Cette inclination de nature est perçue par l'intelligence, grâce à l'habitus de syndérèse; c'est la *simplex apprehensio finis*.

La justice générale incline dès lors la volonté à la simple volition du bien qui lui est ainsi présenté par l'intelligence.

b) *Le jugement sur la fin.*

Le deuxième pas, dans l'action juridique, se fait encore par la syndérèse énonçant ce prince de droit naturel: puisque la société est un bien pour l'homme, l'homme doit instituer la société; c'est-à-dire: les hommes doivent se traiter les uns les autres comme il convient proportionnellement à leurs conditions mutuelles.

. . . homo naturaliter est animal civile; et ideo homines appetunt ad invicem vivere et non esse solitarii ⁸⁰.

Ce jugement, porté par la syndérèse sur la fin à atteindre, peut donc s'énoncer: la vie sociale est possible et doit être instituée.

L'autorité sociale ne se contente pas de ce jugement très général; grâce à l'habitus de philosophie sociale, sa raison lui indique que la vie sociale ne peut être instituée sans une certaine organisation comprenant des chefs et des membres. Selon l'exposé de saint Thomas d'Aquin:

Si ergo naturale est homini quod in societate multorum vivat, necesse est in hominibus esse per quod multitudo regatur. Multis enim existentibus hominibus, et unoquoque id quod est sibi congruum, providente, multitudo in diversa dispergeretur, nisi etiam esset aliquis de eo quod ad bonum multitudinis pertinet, curam habens; sicut et corpus hominis et cujuslibet animalis deflueret, nisi esset aliqua vis regitiva communis in corpore quæ ad bonum commune omnium membrorum intenderet. Quod considerans Salomon dicit *Prov. XI, 14: Ubi non est gubernator, dissipabitur populus* ⁸¹.

Conséquemment, le jugement que porte la philosophie sociale sur la fin à atteindre peut s'énoncer, d'une manière commune: pour instituer la société, il faut un régime social.

⁷⁹ *Ibid.*, 1^a 2^æ, q. 94, art. 2, corp.

⁸⁰ *Id.*, *In VIII Libros Politicorum*, lib. III, lect. V, p. 138.

⁸¹ *Id.*, *De Regimine Principum*, lib. I, cap. I, in *Opera Omnia*, édit Vivès, t. XXVII, p. 337.

Grâce à la justice générale, la volonté du législateur, par l'application au but, se portera alors vers le régime social que la raison vient de juger nécessaire.

c) *Le conseil sur les moyens.*

Lorsque la syndérèse et la philosophie politique ont déterminé la fin sociale selon les préceptes du droit naturel et du droit des gens, il reste au législateur à fixer les moyens aptes à réaliser cette fin, selon le rôle propre du droit positif.

Le premier pas, en ce qui regarde les moyens, est fait par le conseil, dont le but est de rechercher *id quod statim est in potestate nostra ut faciamus*⁸².

Grâce à l'habitus de sociologie politique ou à la vertu morale de bon conseil, le législateur découvrira divers moyens pratiques de réaliser la vie en société. Ainsi, saint Thomas d'Aquin utilise l'expérience, ou le bon conseil, lorsqu'il énumère les diverses formes de régime politique et le droit propre à chacune :

Quorum unum, secundum Philosophum, in 3 *Polit.* est regnum, quando scilicet civitas gubernatur ab uno: et secundum hoc accipiuntur constitutiones principum. Aliud vero regimen est aristocratia, idest principatus optimorum, et optimatum: et secundum hoc sumuntur responsa prudentum, et etiam senatusconsulta. Aliud regimen est oligarchia, idest principatus paucorum divitum et potentum: et secundum hoc sumitur jus prætorium, quod etiam honorarium dicitur. Aliud autem regimen est totius populi, quod nominatur democratia: et secundum hoc sumuntur plebiscita. Aliud autem est tyrannicum, quod est omnino corruptum, unde ex hoc non sumitur aliqua lex. Est etiam aliquod regimen ex istis commixtum, quod est optimum: et secundum hoc sumitur lex *Quam majores natu simul cum plebibus sanxerunt* ut Isidorus dicit (*Etym.* lib. 5, cap. 10)⁸³.

Bref, grâce à l'expérience politique, le conseil présente, comme moyens possibles d'instituer la société: la royauté, l'aristocratie, l'oligarchie, la démocratie et un régime combiné de royauté, d'aristocratie et de démocratie.

Dès que l'intelligence du législateur, perfectionnée par l'habitus de sociologie ou par la vertu de bon conseil, a terminé l'acte du conseil, sa volonté, réglée par la justice légale, donne son consentement aux divers moyens proposés.

⁸² Id., *Summa Theologica*, 1^a 2^m, q. 14, art. 6, corp.

⁸³ *Ibid.*, q. 95, art. 4, corp.

d) *Le jugement des moyens.*

Le législateur connaît donc divers moyens qui semblent aptes à réaliser son but; il lui faut maintenant juger lequel est le mieux proportionné à ce but.

Ce jugement, acte de la vertu de *synesis* ou de bon sens politique, n'est autre que la conscience politique⁸⁴, par laquelle le dépositaire de l'autorité décide, conformément à la rectitude objective, que tel moyen est le plus apte à procurer la fin désirée. Nous avons l'exemple général du jugement politique dans ce texte de saint Thomas d'Aquin:

... circa bonam ordinationem principum in aliqua civitate vel gente, duo sunt attendenda. Quorum unum est ut omnes aliquam partem habeant in principatu: per hoc enim conservatur pax populi, et omnes talem ordinationem amant et custodiunt, ut dicitur in II *Polit.* Aliud est quod attenditur secundum speciem regiminis, vel ordinationis principatuum. Cujus cum sint diversæ species, ut Philosophus tradit, in III *Polit.*, præcipuæ tamen sunt regnum in quo unus principatur secundum virtutem; et aristocratia, idest potestas optimorum, in qua aliqui pauci principantur secundum virtutem. Unde optima ordinatio principum est in aliqua civitate vel regno, in qua unus præficitur secundum virtutem qui omnibus præsit; et sub ipso sunt aliqui principantes secundum virtutem; et tamen talis principatus ad omnes pertinet, tum quia ex omnibus eligi possunt, tum quia etiam ab omnibus eliguntur. Talis enim est optima politia, bene commixta ex regno, inquantum unus præest; et aristocratia, inquantum multi principantur secundum virtutem; et ex democratia, idest potestate populi, inquantum ex popularibus possunt eligi principes, et ad populum pertinet electio principum⁸⁵.

Saint Thomas d'Aquin juge donc ici que le moyen général le plus apte à procurer le bien comme est le régime qu'on pourrait appeler monarchie tempérée ou parlementaire: un régime tenant à la fois de la royauté, de l'aristocratie et de la démocratie.

Lorsque l'intelligence a ainsi porté son jugement sur le meilleur moyen d'atteindre le but visé, la volonté, aidée par la justice légale, choisit librement ce moyen.

2. *Dans l'ordre de l'exécution.*

e) *L'intimation des moyens.*

Du côté de l'autorité.

Dès que la volonté a choisi le moyen jugé, par la conscience

⁸⁴ Voir JOANNES A SANCTO THOMA, *Cursus Theologicus*, t. VI, p. 110.

⁸⁵ SAINT THOMAS D'AQUIN, *Summa Theologica*, 1^a 2^a, q. 105, art. 1, corp.

politique, le plus apte à conduire au but, il revient à la raison, grâce à la vertu de prudence législative, d'en ordonner l'exécution: c'est l'*imperium de mediis*.

Imperare autem est quidem essentialiter actus rationis: imperans enim ordinat eum cui imperat, ad aliquid agendum, intimando vel denuntiando; sic autem ordinare per modum intimationis, est rationis⁸⁶.

Ce précepte, ou ordination de la raison, conclut l'œuvre du conseil et du jugement:

• . . . post determinationem consilii, quæ est iudicium rationis, voluntas eligit; et post electionem, ratio imperat ei per quod agendum est quod eligitur⁸⁷.

Ainsi, nous avons un exemple général d'*imperium*, ou de précepte politique, dans le texte où saint Thomas d'Aquin expose comment Dieu, dans la loi ancienne, a ordonné l'exécution d'un régime tenant de la royauté, de l'aristocratie et de la démocratie, conformément au jugement de la conscience politique:

Et hoc fuit institutum secundum legem divinam. Nam Moyses et ejus successores gubernabant populum quasi singulariter omnibus principantes, quod est quædam species regni. Eligebantur autem septuaginta duo seniores secundum virtutem: dicitur enim *Deut. I: Tuli de vestris tribubus viros sapientes, et constitui eos principes*: et hoc erat aristocraticum. Sed democraticum erat quod isti de omni populo eligebantur; dicitur enim *Exod. XVIII: Provide de omni plebe viros sapientes*, etc.; et etiam quod populus eos eligebat; unde dicitur *Deut. I: Date ex vobis viros sapientes*, etc. Unde patet quod optima fuit ordinatio principum quam lex instituit⁸⁸.

Cet *imperium*, ou précepte, émis par le législateur n'est autre chose que le droit positif lui-même, acte de la vertu de prudence législative, qui pourrait de définir: une ordination au bien commun intimée par la raison de l'autorité politique.

Cause exemplaire du bien commun à effectuer, le droit ne répond pas formellement, comme l'espace intelligible à un objet extérieur préexistant; il est formé par la raison du législateur pour servir d'objet imitable à la raison des citoyens auxquels revient la réalisation effective du bien commun⁸⁹.

⁸⁶ *Ibid.*, q. 17, art. 1, corp.

⁸⁷ *Ibid.*, art. 3, ad 1^m.

⁸⁸ *Ibid.*, q. 105, art. 1, corp.

⁸⁹ JOANNES A SANCTO THOMA, *Cursus Philosophicus Thomisticus*, t. II, *Naturalis Philosophiæ*, Editio Reiser, Taurini, Marietti, 1933, pp. 244 ssq. Par exemple:

« . . . non requiritur per se ad exemplar, quod accipiat et formetur ab aliquo objecto ad extra, sed tantum quod in intellectu detur species et repræsentatio rei faciendæ undecumque accipiat . . . » (p. 245).

Le droit, ainsi considéré comme acte de la prudence politique *architectonique*, est ordinairement appelé le droit objectif, l'objet sur lequel se portera l'intelligence et la volonté des citoyens ainsi que la volonté du législateur.

Du côté des sujets.

Si l'on considère le droit, non comme création du législateur, mais comme objet de la prudence politique des citoyens, il devient cause formelle extrinsèque du bien commun, *objectum imitabile*, et prend le nom de droit normatif.

Le droit normatif, expression intelligible permanente du droit objectif, se divise en deux espèces, selon son mode d'intimation ou, pour mieux dire, selon la manière dont il est appliqué aux citoyens et mis à la portée de leur intelligence. S'il est intimé par mode de promulgation, il prend le nom de loi; s'il est intimé par mode d'actes répétés, posés par les citoyens eux-mêmes, il prend le nom de coutume.

Le premier mode d'expression du droit est la loi, *dictamen rationis in præsidente, quo subditi gubernantur*⁹⁰, lequel exige en tant que norme, la promulgation:

... lex imponitur aliis per modum regulæ et mensuræ. Regula autem et mensura imponitur per hoc quod applicatur his quæ regulantur et mensurantur. Unde ad hoc quod lex virtutem obligandi obtineat, quod est proprium legis, oportet quod applicetur hominibus qui secundum eam regulari debent. Talis autem applicatio fit per hoc quod in notitiam eorum deducitur ex ipsa promulgatione. Unde promulgatio necessaria est ad hoc quod lex habeat suam virtutem⁹¹.

Tandis que la loi peut être instituée par le dépositaire de l'autorité populaire aussi bien que par le peuple lui-même agissant comme collectivité, la coutume ne peut être établie que par l'action répétée des citoyens eux-mêmes. Pour devenir droit normatif, règle obligatoire de l'activité sociale des citoyens, la coutume doit être une expression manifeste de la prudence législative de l'ensemble du peuple.

... etiam et per actus, maxime multiplicatos, qui consuetudinem efficiunt, mutari potest lex, et exponi, et etiam aliquid causari quod legis virtutem obtineat: inquantum scilicet per exteriores actus multiplicatos inte-

« ... objectum imitabile ex directione intellectus debet esse formatum per ipsum intellectum, ut in re ad extra ponatur res exemplata et derivata a tali forma ... » (pp. 244-245).

⁹⁰ SAINT THOMAS D'AQUIN, *Summa Theologica*, 1^a 2^æ, q. 92, art. 1, corp.

⁹¹ *Ibid.*, q. 90, art. 4, corp.

rior voluntatis motus et rationis conceptus, efficacissime declaratur; cum enim aliquid multoties fit, videtur ex deliberato rationis iudicio provenire. Et secundum hoc, consuetudo et habet vim legis, et legem abolet, et est legum interpretatrix ⁹².

Il apparaît donc certain que l'*imperium* juridique peut provenir de la prudence législative soit des citoyens, dans la coutume, soit de l'autorité, dans la loi.

Considéré uniquement dans le citoyen en tant qu'il est sujet, l'*imperium* juridique est un acte de prudence politique exécutive ayant pour objet le droit normatif soit légal, soit coutumier.

f) *L'usage actif des moyens.*

C'est à la volonté qu'il revient d'exécuter le précepte juridique créé par la raison du législateur ou du peuple. Cette réalisation effective du droit se rattache à l'acte appelé usage actif des moyens:

... post electionem, ratio imperat ei per quod agendum est quod eligitur; et tunc demum voluntas alicujus incipit uti, exequendo imperium rationis; quandoque quidem voluntas alterius, cum aliquis imperat alteri; quandoque autem voluntas ipsius imperantis, cum aliquis imperat sibi ipsi ⁹³.

Par le précepte, l'intelligence du législateur meut donc sa propre volonté, et celle des citoyens, en leur présentant l'objet sur lequel porte l'usage actif: *sicut præsentans ei objectum suum* ⁹⁴.

Ainsi, le droit objectif, exprimé dans le droit normatif, devient l'objet de la justice légale, laquelle facilite à la volonté l'exécution du précepte.

Dans l'ordre pratique, celui de l'art et de la morale, l'intelligence est, en effet, la cause de la chose. Pour que la raison pratique, celle du législateur dans notre cas, soit réellement cause du bien commun, elle doit mouvoir la volonté, exécutrice de l'*imperium*. C'est la vertu de justice légale qui rend la volonté docile à cette motion:

... quando intellectus est regula vel mensura rerum, veritas consistit in hoc, quod res adæquantur intellectui: sicut dicitur artifex facere verum opus, quando concordat arti. Sicut autem se habent artificia ad artem, ita se habent opera justa ad legem cui concordant ⁹⁵.

En résumé, la justice, dont relève l'usage actif, consiste *in conformitate operum ad legem cui concordat* ⁹⁶.

⁹² *Ibid.*, q. 97, art. 3, corp.; aussi, 2^a 2^m, q. 57, art. 2, corp.

⁹³ *Ibid.*, 1^a 2^m, q. 17, art. 3, ad 1^m.

⁹⁴ *Ibid.*, q. 9, art. 1, corp.

⁹⁵ *Ibid.*, 1^a, q. 21, art. 2, corp.

⁹⁶ Commentaire de Cajétanà l'endroit précité.

C'est de cette conformité à la loi que vient précisément le nom de justice légale donnée à la vertu générale qui a pour objet le bien commun :

... bonum cujuslibet virtutis, sive ordinantis aliquem hominem ad seipsum sive ordinantis ipsum ad aliquas alias personas singulares, est referibile ad bonum commune, ad quod ordinat justitia. Et secundum hoc actus omnium virtutum possunt ad justitiam pertinere, secundum quod ordinat hominem ad bonum commune. Et quantum ad hoc justitia dicitur virtus generalis. Et quia ad legem pertinet ordinare in bonum commune, ut supra habitum est, inde est quod talis justitia, prædicto modo generalis, dicitur *justitia legalis*: quia scilicet per eam homo concordat legi ordinanti actus omnium virtutum in bonum commune⁹⁷.

De ces considérations il ressort que l'acte proprement juridique renferme trois stades successifs:

- 1) Le droit objectif, terme de l'acte prudentiel législatif.
- 2) Le droit normatif, objet de l'acte prudentiel politique.
- 3) Le droit subjectif, objet de l'acte de justice légale.

Entre ces trois espèces de droit il existe une distinction de raison provenant d'une triple relation: à la raison du législateur, à la raison du sujet, à la volonté du législateur et du sujet.

Ce triple stade est décrit en deux passages de la *Somme Théologique*.

Le premier texte distingue le droit objectif et le droit normatif. Tout d'abord, le droit objectif:

Fit . . . aliquid justam dupliciter: uno modo, ex ipsa natura rei, quod dicitur jus naturale; alio modo, ex quodam condicto inter homines, quod dicitur jus positivum⁹⁸.

En second lieu, le droit normatif, lequel, par l'écriture, contient le droit objectif et, par la promulgation, l'impose comme règle de conduite aux citoyens:

Jus autem positivum scriptura legis et continet et instituit, dans ei auctoritatis robur⁹⁹.

En troisième lieu, le droit subjectif, lequel n'est autre que le droit normatif devenu objet de la justice légale:

... sicut eorum quæ per artem exterius fiunt quadam ratio in mente artificis præexistit, quæ dicitur regula artis; ita etiam illius operis justi quod ratio determinat quadam ratio præexistit in mente, quasi quadam

⁹⁷ Saint THOMAS D'AQUIN, *Summa Theologica*, 2^e 2^e, q. 58, art. 5, corp.

⁹⁸ *Ibid.*, q. 60, art. 5, corp.

⁹⁹ *Ibid.*

*prudentiæ regula. Et hoc si in scriptum redigatur, vocatur lex: est enim lex, secundum Isidorum, constitutio scripta. Et ideo lex non est ipsum jus, proprie loquendo, sed aliqualis ratio juris*¹⁰⁰.

La justice légale, qui a ainsi pour objet le bien commun déterminé par le droit objectif et contenu dans le droit normatif, est une vertu proprement exécutive. Comme telle, elle se trouve à la fois chez le législateur et chez le citoyen:

. . . est in principe principaliter, et quasi architectonice; in subditis autem secundario et quasi ministrative¹⁰¹.

Le dernier pas dans l'acte formellement juridique est donc fait par l'usage actif des moyens, acte de la justice légale, directrice et exécutive, auquel revient la réalisation effective du droit positif légal ou coutumier. C'est par l'*usus activus* que le bien commun s'effectue concrètement; c'est lui qui est, à proprement parler, l'acte social juridique.

Lorsque cet acte de justice sociale a été posé par le législateur et les sujets, il ne reste plus à l'intelligence qu'à prendre connaissance du bien commun maintenant réalisé, c'est-à-dire de l'ordre et de la paix.

En dernier lieu, la volonté, spécifiée par la connaissance du bien commun effectué, se réjouit de la posséder¹⁰².

B. TABLEAU DES ÉLÉMENTS DE L'ACTE JURIDIQUE.

Pour conclure cette étude, nous groupons les éléments constitutifs de l'acte juridique en un tableau général où sont disposés, selon l'ordre des actes humains, les fondements objectifs du droit, ses principes subjectifs et ses éléments proprement psychologiques.

Pour illustrer sommairement la doctrine, nous prenons comme exemple l'acte juridique le plus général, celui de l'institution première de la société civile.

¹⁰⁰ *Ibid.*, q. 57, art. 1, ad 2^m.

¹⁰¹ *Ibid.*, q. 60, art. 5, corp. Voir aussi *Id.*, *In X Libros Ethicorum* . . . , lect. XI, p. 337, n° 1007; *Summa Theologica*, 1^a 2^e, q. 96, art. 5, ad 3^m et corp.

¹⁰² *Ibid.*, 1^a 2^e, q. 11, art. 1-3, passim.

PRINCIPIUM SUBJECTIVUM

Fundamen- tum Objectivum.	Intellectus		Exemplum	Voluntas		
	Habitus	Actus		Actus	Habitus	
In ordine intentionis Circa finem						
Jus Naturale:	Synderesis:	1. Simplex apprehensio finis. 3. Judicium de fine. a) Primarium	Societas est bonum desiderabile Societas instituenda est: i.e. Homines inter se socialiter agere debent.	2. Simplex volitio finis. 4. Intentio finis.	Justitia Generalis.	
Jus Gentium:	Philosophia Politica:	b) Secundarium	Institutio societatis exigit regimen quoddam.			
Circa media						
Experientia Politica:	Sociologia Politica:	5. Consilium de mediis. a) Per se.	Regimina sunt: Regnum, Aristocratia, oligarchia, democratia, monarchia, temperata.	6. Consensus de mediis.		
	Eubulia Politica:	b) Per alios				
Rectitudo Politica:	Synesis Politica:	7. Judicium de mediis.	Optima forma regiminis est monarchia temperata.	8. Electio medii.		
In ordine executionis: Circa media						
Prudentia Politica:		9. Imperium de mediis	Monarchia temperata instituenda est, hic et nunc.	10. Usus activus.	Justitia Legalis:	
a) Legislativa (Jus objectivum)		a) In principe		a) In principe.	a) Architectonica (Jus subjectivum)	
b) Politica (Jus normativum)		b) In subditis		b) In subditis	b) Ministrativa (Jus subjectivum)	

Circa finem

$$\text{Pax Politica:} \left\{ \begin{array}{l} 11. \text{ Apprehensio finis.} \\ \left\{ \begin{array}{l} \text{Vita socialis,} \\ \text{seu bonum} \\ \text{commune.} \end{array} \right. \end{array} \right\} 12) \text{ Fruitio finis.}$$

En guise de conclusion, nous pouvons décrire l'acte juridique: l'acte de justice légale par lequel s'exécute l'ordination, en vue du bien commun, commandée par la raison pratique des dépositaires de l'autorité sociale.

Germain LESAGE, o.m.i.,
professeur à la Faculté de Droit canonique.

The Basic Principles of the Industry Council Plan of Pius XI and of the Policy of the Sherman Act

I. — THE CONCEPT OF THE INDUSTRY COUNCIL PLAN.

DESCRIPTION *

. . . Under nature's guidance it comes to pass that just as those who are together by nearness of habitation establish towns, so those who follow the same industry or profession — whether in the economic or other field — form guilds or associations . . . so that many are wont to consider these self-governing organizations, if not essential, at least natural to civil society.¹

In any multiplicity of objects, order can be instituted by studying the objects, their purpose, circumstances, etc., and finally deciding upon a principle of order. Such is the process, for example, in the

* ABBREVIATIONS

AAS	Acta Apostolicæ Sedis.
BO	Berufsständische Ordnung.
DR	Divini Redemptoris.
DS	Dictionnaire de Sociologie.
ESS	Encyclopedia of Social Sciences.
F.T.C.	Federal Trade Commission.
TBEW	International Brotherhood of Electric Workers.
ICP	Industry Council Plan.
NCSA	National Catholic Social Action.
NCWC	National Catholic Welfare Conference.
NRA	National Recovery Administration.
Q.A.	Quadragesimo Anno.
R.-S.S.	Religiös-Soziale Schulungsblätter.
SL	Staatslexikon.
S.S.F.	Semaines Sociales de France.
TK	Lexikon für Theologie und Kirche.
TNEC	Temporary National Economic Committee.
UNIAPAC	Union Internationale Associations Patronales Catholiques.
WP	Wörterbuch der Politik.

¹ Pius XI, *Q.A.*, no. 83.

transformation of stacks of books into a well arranged library.² What about the body of people, of human persons, that go to make up society? The Holy Father points out that nature leads to a double principle of order: geographical groupings or communities, and industrial or professional groups or communities. The geographical communities are municipalities, cities, countries. But what are the industrial groupings?

To illustrate the Industry Council Plan for social order, one might have immediate recourse to history and point to the guilds of old. This must be done with extreme caution. The guilds were institutions thoroughly immersed in the concrete circumstances of a particular age in history and cannot be lightly transplanted to the modern scene. They were wrapped up in a particular type of economy, which is obsolete at present. Nevertheless, in the guilds there was verified a truth, that is limited to no single period or economic system, namely, that a man's occupation in life is not merely a personal, private affair; it has definite bearing on the social body of which he is a member.³

Rather, let us establish as point of departure the very meaning of human society: man, living and working together in pursuit of the objective human values, such as religion, art, science, material well-being, etc., which add up to the preservation and perfection of the human person. The purpose of society then, is the total temporal well-being of humanity. It is clear that this total well-being is not an "unum per se", to be produced by all men at once and in the same activity. It supposes that the body of people will form into groups, each of which will be active in producing an element of the total well-being of the whole community. Some of the people will produce shoes for the community; others music; still others automobiles, science, etc. All those who are active in producing one social value form a quasi-natural social group — at least whenever the particular social value requires united effort.

² *Religiös-Soziale Schulungsblätter*, Nr. 4, *Die Berufständische Ordnung*, no. 2.

³ VON NELL-BREUNING, *Um die Berufständische Ordnung*, in *Stimmen der Zeit*, Apr. 1948, pp. 10-11: "... Auch in dieser Hinsicht ist sie weder modern noch unmodern, schon gar nicht archaisch, vielmehr überzeitlich, wie es eine sozialphilosophische Grundlehre gar nicht anders sein kann."

An analogy is had in the human organism. The individual cells do not all immediately and directly produce the health and well-being of the body. Instead, they form tissues and organs, which in turn perform the various functions, and these culminate in the physical well-being of the whole. So, too, in the social body, individual persons or heads of families contribute by their personal work to the production of an element of the total welfare. This is social functioning or performance⁴.

This order bespeaks a double bond of unity in the social body: that which unites individuals within one functional group, and that which unites all the groups and individuals within the social whole. In either case it is a common good. In the functional group, it is the fractional common good. In the social whole it is the total common good:

Verus ac genuinus socialis ordo postulat, ut varia societatis membra firmo aliquo vinculo in unum copulentur. Adest autem hæc coniungendi vis cum in ipsis bonis producendis aut officiis præstandis, in quæ eiusdem « ordinis » conductores et locatores sociato studio adlaborant, tum in bono illo communi, in quod omnes simul « ordines », pro sua quisque parte amice conspirare debent.⁵

Should the body of people not form itself into these functional, intermediary groups then one of two things must result: either the individuals will find themselves helplessly and hopelessly isolated, each one for himself, at the mercy of those few who will manage to win some supremacy; this is individualistic "society".⁶ Or else, the state will tend to interfere all along the line, entering in to organize and direct the production of the various elements of the total welfare; this is the collectivistic "society" and totalitarianism.

⁴ Cornelius LUCEY, *A Christian Alternative to Communism and Fascism*, p. 10; von NELL-BREUNING, *Berufständische Gesellschaftsordnung*, WP, I, cols. 62-63, 65, MESSNER, *Die Berufständische Ordnung*, p. 7.

⁵ Q.A., no. 84. — Von NELL-BREUNING, *sup. cit.*, col. 65: "Diese beiden Sätze des päpstlichen Weltrundschreibens anthalten den Kerngedanken der berufsständischen Gesellschaftsordnung und lassen am deutlichsten den Unterschied von der in den kapitalistischen Ländern bestehenden Klassengesellschaft erkennen."

⁶ ARCHBISHOPS AND BISHOPS, *The Church and Social Order*, (1940), no. 55: "The Social organism has been dismembered and broken up into fragments each seeking its own selfish interests instead of the common good of all. Until the organic nature of society is again recognized and re-established through vocational groups or guilds, either one or two things must happen. The state must assume all responsibility, that is, become an absolute economic dictatorship or else the individual remains helpless, defenseless and completely overpowered by those who enjoy economic supremacy."

In the end, however, nature asserts itself, and manages to form some type of groups, an "Ersatz" instead of the natural groups, such as, for example, hostile classes; and this is "class-society".⁷

THE INDIVIDUAL PERSON

From the point of view of the individual person, his occupation, vocation, profession or job, will take on a double aspect. It is first of all a *social contribution*, something done in the service of the common good. In our age of Individualism, this is not always allowed to come to the surface, especially in the industries. In the production of an element of the total well-being, many individuals will be occupied and in many different ways. Is the contribution to society automobiles? In the production of this element of the total social well-being, some will be active as designers, others as painters, others as office workers, others as engineers and so on. There are many individual callings but one contribution to society: the automobile. It is this contribution, function, or performance, that specifies the social group.

At the same time, the occupation of the individual person is his *personal* affair. It is for his personal perfection and for his personal needs; it is his means of livelihood. It is his title to a share in the total well-being of society.

The Industry Council Plan promotes, with equal necessity, the social good and the personal welfare of the people. Such an ideal is based on a deep understanding of the dignity of man and of human labor, as contrasted with slavery or serfdom.⁸

THE FUNCTIONAL GROUP

From the point of view of the functional or occupational group itself, there is likewise a double aspect to be seen: that of the group in relation to society at large, and that of the group in relation to its own members.

As regards its relation to *society at large*, whose goal is the total social goal, the supreme common good, the functional group (In-

⁷ *Q.A.*, no. 78; PIUS XII, *Summi Pontificatus*, no. 60. — MESSNER, *op. cit.*, p. 3-4.

⁸ *Ibid.*, pp. 8-12.

dustry Council)⁹ has a definite responsibility. It must contribute its share in the production of that common good, by producing an element of it, a fraction of it. Consequently it must take a deep interest in the total common good, fully conscious of a very objective and real responsibility that has nothing in common with group-egoism, group individualism. The functional group is a member-community of the social body, a segment of society.¹⁰

But the functional group also has a definite responsibility to *its own members*. It must provide for their well-being, for their personal rights. It is, after all, a society itself, and therefore responsible for its own members to the extent of its purpose.

The functional or occupational group has a twofold *task*: to contribute something in the service of the general welfare, and to promote the interests of its members.¹¹ From this double responsibility, together with that of the individual to his occupational group, there is engendered what is known as "*professional pride*". The first responsibility of all the members of the groups is to their common interest; and in turn, along with all the groups, to the total social welfare.

*Essential Notes*¹²

Consequently the first essential feature of the Industry Council Plan is that it belongs neither to the private or individual sphere, nor to the family sphere, nor to the political. Between the State and the Family, we have what is properly termed the *social* sphere. True, both Industry and Government will feel repercussions, but all to their advantage; they both need a healthy social body; the Industry Council Plan, together with the moral virtues, provides that healthy social body.¹³

⁹ For clarity's sake, let it be understood from the outset that when we use the term Industry Council, it is very often interchangeable with Industrial Community. The Council is the governing *organ* of the community and always presupposes the *community* really in existence and virtually active. The Community needs to be organized only to the extent that its Council exist and function properly; the community will follow suit, and social order will ensue.

¹⁰ MESSNER, *op. cit.*, pp. 13-14; *Q.A.*, no. 84.

¹¹ GUNDLACH, *Stand; Ständewesen*, SL, V, col. 48. — Von NELL-BREUNING, *Berufsständische Gesellschaftsordnung*, WP, I, cols. 69; *ibid.*, 69.

¹² GREDT, *op. cit.*, vol. I, no. 8: "Notæ dicuntur distinctiva illa objectiva, ope quorum nobis innotescit conceptus objectivus, et quibus illum distinguimus ab omnibus aliis."

¹³ MESSNER, *op. cit.*, pp. 15-16; Von NELL-BREUNING, *sup. cit.*, pp. 6-7.

The second essential note is that the Industry Council Plan is built around *the occupation as partially productive of the total well-being of society*. Incidental, then, are considerations as to one's economic status, owner or non-owner; all active in the industry or occupation share in the partial production of the total well-being of society, and for *this reason alone*. This recalls the equality of human dignity, the personal and social value of *all* work and particularly manual labor; social order must be objective.¹⁴ By the fact that an individual is occupied in an industry or profession he thereby becomes a citizen, so to speak, of that industry or profession.

The third essential note is that the functional, occupational group, or Industry Council, is an *organic* member of the social body. This means that the individuals fit into the group because of a common interest, and that the groups all fit together because of a total common interest. *Member* indicates precisely this fitting together without opposition or struggle; a natural order of objective common interests. This note is the specific difference of the Industry Council as opposed to the "class-society".¹⁵

DEFINITION

The term "Industry Council Plan" may be defined as follows:

THE ACTIVELY OCCUPIED PEOPLE OF A COUNTRY ORGANICALLY GROUPING THEMSELVES ACCORDING TO DIVERSITY OF OCCUPATION, THEREBY RENDERING THE TOTAL COMMUNITY STRENGTH PERMANENTLY EFFECTIVE OF THE TOTAL COMMUNITY WELL-BEING IN FRACTIONAL WAYS.¹⁶

¹⁴ Von NELL-BREUNING, *Um die Berufsständische Ordnung*, in *Stimmen der Zeit*, Apr. 1948, p. 6: "Ein Wall von Missverständnissen hat sich um die Berufsständische Ordnung (BO) aufgetürmt, so dass selbst Gutwillige den Zugang zu ihrem rechten Verständnis nicht finden." Just one example: The Industry Council Plan *does not* consist in a super-organization including representatives of management-organisations on the one hand and labor organisations on the other, i.e. at least if these organisations remain, as they have been in the past, enemy-organisations. A Joint-Committee might indeed be a step in the right direction, and no doubt is such, but it is not the full realisation of the Plan, for the good reason that the I.C. is based on community of interests, and therefore not meant to *perpetuate* a struggle between groups definitely opposed to one another. Once again, however, this super-organisation is a step in the right direction, but it is just the beginning (cf. v. NELL-BREUNING, *ibid.*, pp. 12-13). — GUNDLACH, *Stand-Ständewesen*, SL, V, col. 48; *Klasse*, SL, III, cols. 386-387. — MESSNER, *op. cit.*, pp. 16-17.

¹⁵ GUNDLACH, *Klasse*, SL, III, col. 387; MESSNER, *sup. cit.*, p. 17.

¹⁶ GUNDLACH, *Klasse*, SL, III, col. 386: "Wenn nun das arbeitsteilige Staatsvolk sich nach Berufen organisatorisch zusammenschließt, um durch Zusammenarbeit und Zusammenordnung der Berufsgruppen den Einfluss der Gesamtkraft in dem eben

This is the innermost meaning of the Industry Council Plan. Other features of the Plan, often included in a broad descriptive definition, being only consequent to the essential concept, will be introduced gradually, such as the juridical status of the Councils, their organisation, spirit, etc. Nevertheless there are four brief observations to be made in immediate connection with the definition or essence of the I.C.P.

OBSERVATIONS

First of all, this plan is *based on nature*, on reality. It is the natural social order, because it is in line with man's social nature, and in line with the nature of the common welfare. It is not limited to any one period in history, to any one form of government, to any one system of economics. It is simply the healthiest expression of man's social nature, and the surest means of realizing the general welfare. An yet, it is not essential to man or to society; just as man can live and carry on physically though afflicted with illness, so too the social body. However, this usually involves much suffering, as the conditions of our present-day society make clear. "Many are wont to consider these self-governing organisations, if not essential, at least *natural* to civil society."¹⁷

Because of its naturalness, the Industry Council Plan is possessed of a *stability and solidity* that no other plan for social order can equal or approach. It is designed for the good of the individual persons and for the common good. It is not based on opposition of interests but on community of interests and community interests.¹⁸

Futhermore, because of this naturalness, because riveted to reality and objectivity, the Industry Council Plan is *adaptable*. It takes into

beschriebenen komplexen Umfang in einer bestimmten Weise zu verwirklichen und zu einem dauernden zu machen, dann sind die so entstandenen innerstaatlichen Gruppen Stände." DUTHOIT, *Par une autorité corporative vers une économie ordonnée*, p. 44: "C'est l'institution d'un corps officiel et public intermédiaire entre les entreprises particulières et l'Etat, chargé de la gérance du bien commun au sein d'une profession déterminée."

¹⁷ Q.A., no. 83 (underlining my own). — GUNDLACH, *Stand; Ständewesen*, SL, V, col. 52: "Wenn also auch die ständ. Gliederung für die Gesellschaft nicht so wesentlich ist, dass ohne sie die Gesellschaft und ihre Einheit überhaupt nicht bestehen kann, so entspricht doch die ständ. Gliederung durchaus der innern Natur von Gesellschaft, menschl. Sein und Handeln."

¹⁸ PIUS XI, *Address to UNIAPAC*, in *Osservatore Romano*, May 9-10, 1949, p. 1.

account the real, actual, present, concrete common welfare, and the concrete welfare of the individual. It takes into account the times, the conditions of the times, industrial, technological, cultural, etc. It is loyal to the forces of which it is the expression, to the type of government under which it finds itself, to the type of economic system in force — supposing of course, that these are reasonable and lawful in themselves. It is elastic, adaptable, dynamic. Stability does not mean lifelessness. With the changing times, new groups will come into being, old ones will disappear, as new industries evolve and old ones lose their purpose.¹⁹

A final observation, immediately indicated by the concept of the I.C.P., is that it is the best guarantee of *individual personal freedom*. Since the Industry Council links the individual to the common welfare, it must essentially be the protector of individual rights and freedom. There is no common welfare without individual freedom; and there is no better protector of freedom than order.²⁰ The Industry Council Plan has as its task to achieve the proper balance between individual freedom and the common good. Thus for example, a particular Industry Council can never be true to its nature and purpose if it is permanently to eliminate free competition and endeavor to replace it with a centrally controlled, planned procedure. And yet, competition must be orderly.²¹ As will be seen, this can best be brought about through an indirect approach, by enforcement of justice on the market place.

CLASS-SOCIETY

The Industry Council Plan is the best social order *in se*. It is the ideal order. But Pius XI was doctoring a social body, sick and suf-

¹⁹ GUNDLACH, *Stand; Ständewesen*, SL, V, 53. — TREHEY, *op. cit.*, p. 13; "Such factors as national temperament and traditions and economic situation entail differences in the types of inter-occupational group systems that might be developed. So true is this that there is no one specific system, but probably as many as there are national societies." — MESSNER, *op. cit.*, p. 20.

²⁰ MESSNER, *op. cit.*, p. 19; p. 20: "Beständigkeit, Beruhigkeit, der ständischen Gesellschaft darf allerdings nicht die Ausschaltung der bewegenden Kräfte bedeuten, die von der schöpferischen Freiheit des Einzelmenschen auf allen Gebieten des kulturellen Lebens einschliesslich der Wirtschaft ausgehen." Von NELL-BREUNING, *Berufsständische Gesellschaftsordnung*, WP, I, col. 69. — GUNDLACH, *sup. cit.*, SL, V, cols. 60-61.

²¹ Thus too, the freedom to choose one's occupation, and the freedom to drop it, etc.; VILLAIN, *Le désordre à corriger*, in *Semaines Sociales de France*, 1935, pp. 95-

fering from many internal disorders and infected with Virus I — Individualism as well as Virus S — Socialism. An immediate and complete cure would require no less than a miracle.²² A most distressing feature of the disorder, apart from its moral causes, was that the very notion of society seemed to have been lost to the modern mind. Industry and Economics had broken out of their proper sphere and had engulfed society. Social thinking had given way to industrial thinking. Groups such as employers or employees were no longer economic denominations but social groups. The body of the people had formed into classes, the capitalistic social order. The social body was weak and pale. Before any major operation could be performed, it would have to be built up. The scale of objective values, of purposes, of rights and duties, of the dignity of the human person, elementary justice, all these first; first and within the structure of class-society. Then after all this ground-work which “only indirectly touches social order”²³, the social body will be ready to undergo a “reform of institutions”²⁴, the establishment of the Industry Council Plan.²⁵

The class order then, in certain special, abnormal circumstances, may be the only suitable, and provisionably necessary form of social order.²⁶ The better to understand the Industry Council, let us briefly define its sickly, fragile counterpart, the Class.²⁷

As the occupational groups, so too the “Classes” are large segments of the social body. On the one hand, when the common well-being is considered from the point of view of the many elements that go to make it up, and when the people are grouped according to the element which they help to produce, then we have the ‘performance’ or occupational groups. On the other hand, when it happens that

120. — *Infra*, III. — *The I.C.P. and Competition*. — J. F. CRONIN, *Catholic Social Principles*, pp. 237-240.

²² GUNDLACH, *Annotationes*, in *Periodica* 1941, p. 243. — *Q.A.*, no. 109; 122; v. NELL-BREUNING, *sup. cit.*, cols. 61-62; MESSNER, *sup. cit.*, pp. 17-18; John A. RYAN, *A Program for Recovery and Reform*, p. 382 (*Proceedings First National Catholic Social Action Conf.*).

²³ *Q.A.*, no. 76.

²⁴ *Ibid.*, no. 77.

²⁵ GUNDLACH, *Annotationes*, in *Periodica*, 1941, p. 243. — RYAN, *op. cit.*, pp. 372-383.

²⁶ GUNDLACH, *Klasse*, SL, III, col. 388.

²⁷ GUNDLACH, *Stand und Klasse*, in *Stimmen der Zeit*, 1929 (116).

the people unable to cooperate in a particular performance or occupation, because of disagreement concerning methods, means, and understanding of that occupation, organise in large groups according to their divergency of views, then we have the class society based on *clash of interests*. "Classes" then are large groups within the state and within the social body, whose aim it is to battle against one another over the issue of the validity of a specific manner of achieving or contributing to the achievement of the general welfare.²⁸

INDUSTRY COUNCIL V. CLASSES

Comparing the Industry Council social order with the present day capitalistic social order of classes is very revealing.²⁹

In the Industry Council there is a bond of common interests, while in the class set-up there is but conflict of interests; in the Industry Council Plan, the total social welfare dominates, while in the class society particular advantage, group advantage, takes the central place, and is to be won on the battle-field of the labor market.

In the Industry Council Plan, qualitative factors are decisive: human and personal contributions to the achievement of the common good. In class-society, the quantitative factors are decisive: have and have not; owner and non-owner.

Finally, whereas in the class-society the elements encountered are: the masses, labor as a market commodity, the proletariat, struggle, violence, disorder, unrest, lack of unity and stability, in the Industry Council Plan the elements are: human persons, human labor, social functional groups, man's social nature satisfied, unity, stability, in a word, social justice and peace. True, difficulties and struggle do arise even in the Industry Council Plan, but they amount to accidental and temporary adjustments to changing circumstances and

²⁸ GUNDLACH, *Klasse*, SL, III, cols. 336-337: "Die Klasse ist also eine organisierte innerstaatl. Grossgruppe mit dem Ziel, durch Auseinandersetzung mit einer andern gleichartigen Grossgruppe eine bestimmte Gestaltung der 'öffentlichen Wohlfahrt', des bonum commune, als sinnwidrig zu bekämpfen bzw. als sinngemäss verteidigen."

²⁹ *Labor Day Statement*, NCWC (National Catholic Welfare Conference) Social Action Department, 1946, 1947, 1950. — MESSNER, *op. cit.*, pp. 17-18; *Religiös-Soziale Schulungsblätter*, Köln, *Die BO*, no. 13 b.

conditions, whereas in class-society they are a permanent part and parcel of it.

Now we are ready for the brief but meaningful paragraphs of the *Quadragesimo Anno*:

First and foremost, the State and every good citizen ought to look to and strive toward this end: that the conflict between the hostile classes be abolished and harmonious cooperation of the Industries and Professions be encouraged and promoted.

The Social policy of the State, therefore, must devote itself to the re-establishment of the Industries and Professions. In actual fact, human society now, for the reason that it is founded on classes with divergent aims and hence opposed to one another and therefore inclined to enmity and strife, continues to be in a violent condition and is unstable and uncertain.

Labor, as Our Predecessor explained well in his Encyclical (RN, no. 43), is not a mere commodity. On the contrary, the worker's human dignity in it must be recognized. It therefore cannot be bought and sold like a commodity. Nevertheless, as the situation now stands, hiring and offering for hire in the so-called labor market separate men into two divisions, as into battle lines, and the contest between these divisions turns the labor market itself almost into a battlefield where, face to face, the opposing lines struggle bitterly. Everyone understands that this grave evil which is plunging all human society to destruction must be remedied as soon as possible. But the complete cure will not come until this opposition has been abolished and well-ordered members of the social body — Industries and Professions — are constituted in which men may have their place, not according to the position each in the labor market but according to the respective social functions which each performs. For under nature's guidance it comes to pass that just as those who are joined together by nearness of habitations establish towns, so those who follow the same Industry or Profession — whether in the economic or other field — form guilds or associations, so that many are wont to consider these self-governing organizations, if not essential, at least natural to civil society.³⁰

Such is the genuine nature of the Industry Council Plan. Subsequent discussion will concern its structure, and its relations to state and economy or industry. But everything hinges on an exact understanding of the very nature of the Plan.

The Term: Industry Council Plan

A term is the oral expression of the mental concept, and it is a conventional expression. Words have the meaning that men give to them. Thus one term may have several different meanings, and

³⁰ Q.A., 81, 82, 83.

several terms may have the same meaning.³¹ A concept, however, is not arbitrary. Which goes to say that it is far more important to understand the Industry Council Plan, to acquire the genuine concept, than to choose the best term. Nevertheless, in the spreading and defence of an urgent truth, the choice of the term is also important, and many factors may enter in that the student behind closed doors is not in a position to appraise, and these may be very important factors. In the English language, though literature on the subject is relatively very limited, without undue searching, at least twelve terms are found to be in use to designate the Papal plan for the reform of social institutions.

After lengthy consideration, the American Catholic Sociological Society has suggested the use of the term, Industry Council Plan.³² The Archbishops and Bishops of the United States have given their encouragement to this suggestion³³. The ACSS explain their choice: "... it indicates the essential element of the idea [council] as well as the focal point of the problem [industry] . . . it fits into American patter and pattern."³⁴ Therefore we have no hesitation in the use of this term.

That there be a difference of terms in different countries is not surprising when one remembers that the Plan by its very nature must adapt itself to the different conditions in different milieus. The Plan is adaptable and will shape up a little differently in different conditions and under different circumstances. Basically it will always be the same. The principles do not change.³⁵ But within one and the same country unity in terminology is to be expected; the term Industry Council Plan provides just that. It is founded upon and leads to the full and rich philosophical concept.

Our discussion has been rather on the concept and definition of the Plan. The ACSS offers this definition: "The Plan is based on democratically selected councils of employers' associations and labor unions which would meet to discuss and solve mutual problems on

³¹ GREDT, *op. cit.*, vol. I, no. 19: "Terminus oralis: vox significativa ad placitum."

³² Gerald J. SCHEPP, *Let's Call it the Industry Council Plan*, in *America*, February 21, 1948, pp. 572-574.

³³ *Annual Statement 1948*, in *New World*, Nov. 26, 1948.

³⁴ *Committee Report*, in SCHNEPP, *sup. cit.*, p. 573.

³⁵ C. LUCEY, *op. cit.*, pp. 5-6.

the local, regional and national level.”³⁶ In this definition, it is clear, and endeavor is made to find a workable formula based on principles and applied to conditions obtaining in the United States. And yet it is always to be kept in mind that the principles underlying the Papal Plan are of no particular age, country, economy or even religion. At the same time, they do lend themselves to application in different conditions and situations. The ICP derives from man living in society “*natura duce*”. The ACSS seeks, above all, in its definition to bring employer and employee associations together, labor and management, not for the purpose of carrying on their traditional feud, but to work out their mutual problems, their joint interests, and to share their joint responsibilities. For a while, there will be a period of transition, with the full idea of the plan gradually attaining realization.³⁷

(to be concluded)

John P. WALSH, o.m.i.

³⁶ *Ibid.*, p. 573.

³⁷ Von NELL-BREUNING, *Um die Berufsständische Ordnung*, in *Stimmen der Zeit*, Apr. 1948.

Q.A., no. 87: “And may these free organizations, now flourishing and rejoicing in their salutary fruits, set before themselves the task of preparing the way, in conformity with the mind of Christian Social Teaching for those larger and more important guilds, Industries and Professions . . .”

For further discussion of the value of other terms, see TREHEY, *op. cit.*, pp. 85-86; C. LUCEY, *op. cit.*, pp. 5-6.

Terms used to designate the Papal plan of Pius XI:

Industries and Professions, Functional Groups, Occupational Groups, Vocational Groups, Corporations, Corporativism, Corporatism, Guilds, Ranks, Industrial Democracy, Economic Democracy, Papal Plan for Reconstruction.

In *French*: the term is: Professions (*Organisation professionnelle*).

In *German*: Occupational Communities (*Leistungsgemeinschaft*) and Professional Order (*Berufsständische Ordnung*).

Chronique biblique

Ancien Testament

I. — HISTOIRE.

Alors que, sur le terrain de l'histoire de l'Ancien Testament, les exégètes de langue française n'ont pu annoncer que la traduction de RICCIOTTI, *Storia d'Israele*, nous pouvons présenter à nos lecteurs deux ouvrages de valeur parus en Allemagne dans le cours de l'année 1950.

Pour compléter l'œuvre exégétique de la « Bible de Bonn » M. Paul HEINISCH vient de doter la série d'une étude sur l'*Histoire de l'Ancien Testament*¹. Le but de l'auteur ne se limite pas à la description de l'histoire extérieure d'Israël. Il veut aussi tracer les grandes lignes de son histoire religieuse, noter les influences qui ont favorisé ou entravé son évolution et marquer le rôle joué par les prophètes, les rois, les prêtres et les sages. Cette conception de l'histoire biblique s'approche assez près de celle de la théologie biblique. Mais celle-ci, d'après M. Heinisch, a pour objet non l'évolution religieuse du peuple, mais l'exposé de la doctrine biblique telle qu'elle ressort de l'ensemble du message biblique; ce qu'a été, en fait, la religion du peuple fait l'objet de l'histoire.

L'ouvrage est divisé en huit parties, dans lesquelles sont étudiées successivement l'histoire primitive, l'époque des patriarches, le temps de Moïse, l'ère de Josué et des Juges, la période du roi unique pour toutes les tribus, la division du royaume, l'exil et la domination perse, enfin la domination grecque et romaine. Dans chacune de ces parties, l'exposé des faits historiques est suivi d'un ou de plusieurs paragraphes sur la religion et la civilisation de l'époque, ce qui permet à l'auteur de montrer l'évolution religieuse et culturelle du peuple à travers les siècles: comment, par exemple, les prophètes ont non seulement conservé la connaissance du vrai Dieu, mais l'ont approfondie, comment ils ont ajouté de nouvelles précisions à l'image déjà connue du Messie, toujours roi, il est vrai, mais en plus juste souffrant. Les

¹ P. HEINISCH, *Geschichte des Alten Testamentes*. Bonn 1950, Peter Hanstein Verlag, XIX — 387 p. Prix: DM 17, 50.

aperçus sur la civilisation renseignent sur les constitutions politiques et l'administration, le droit en vigueur, l'organisation militaire, les conditions sociales et la littérature. Souvent aussi un chapitre donne une vue d'ensemble sur la situation de la Palestine dans l'histoire politique du milieu biblique. On en sera reconnaissant à l'auteur, car l'histoire du peuple de Dieu est en constants rapports avec celle de son milieu et elle en a reçu trop de lumières pour qu'on puisse s'en passer.

Peut-être les amateurs de géographie exacte seront-ils un peu déçus. De fait l'auteur ne se préoccupe pas excessivement d'identifier toujours la topographie des lieux et la géographie des territoires attribuées aux différentes tribus s'esquisse un peu trop sommairement à notre avis. Une carte géographique ne constituerait certainement pas un luxe hors de propos ! Reconnaissons cependant qu'une abondante bibliographie, placée en tête des paragraphes, peut suppléer parfois. Ce n'est pas toujours le cas. Signalons le problème chronologique Esdras-Néhémie. Les faits historiques sont exposés d'après la succession des deux livres dans la Bible et l'opinion traditionnelle. Pourtant A. van Hoonacker² a mis en avant des arguments non négligeables en faveur d'une succession chronologique inverse: Néhémie-Esdras. Il a été suivi par un bon nombre d'auteurs, récemment encore par Albright, avec la correction 7^e année d'*Artaxerxès I^{er}*, pour la mission d'Esdras, au lieu de 7^e année d'*Artaxerxès II*³. Même si les arguments de van Hoonacker ne sont pas décisifs contre l'opinion traditionnelle, il eût fallu les signaler et donner du moins quelques références bibliographiques pour orienter le lecteur désireux de s'informer, d'autant plus que l'ouvrage présente toutes les caractéristiques d'un *manuel*.

L'histoire primitive, contenue dans les onze premiers chapitres de la *Genèse*, avait été un problème assez épineux dans le temps. Il semble désormais acquis définitivement, après l'encyclique *Divino afflante Spiritu* et la lettre de la Commission biblique au cardinal Suhard, que non seulement le premier récit de la création, mais toute

² A. VAN HOONACKER, *Néhémie et Esdras. Une nouvelle hypothèse sur la chronologie de l'époque de la restauration*, dans *Mus.*, 9 (1890), 151-184; 317-351; 389-401. Et finalement dans *RB*, 32 (1923), 481-494; 33 (1924), 33-64.

³ W.-F. ALBRIGHT, *Archæology of Palestine and the Bible*, 1935, p. 196 ss.; *From the Stone Age to Christianity*, 1946, p. 366.

l'histoire primitive n'a pas de prétentions scientifiques, même pas dans l'ordre de l'histoire.

Par contre le problème reste entier pour l'histoire des patriarches. L'auteur s'explique dans le § 9, consacré à la crédibilité de cette histoire. Il admet que les documents écrits n'en constituent pas la base, mais la tradition orale. Cependant l'historicité est suffisamment prouvée si l'on peut établir que la tradition est véridique et que l'arrière-plan des récits correspond à la situation politique et culturelle de l'époque ancienne, telle qu'elle nous est connue par les sources extrabibliques, car il n'est pas probable qu'un Israélite ait plus tard entrepris des études archéologiques pour revêtir d'historicité des récits inventés de toutes pièces. M. Heinisch reconnaît cependant que la tradition orale est susceptible de subir des altérations. Mais, vu le climat favorable à une excellente transmission orale (révélations faites aux patriarches, en Égypte le souvenir des promesses, le caractère sédentaire du séjour, l'oppression même, enfin le rôle de la mémoire chez les Anciens), il faut admettre que l'histoire a été fidèlement transmise pour l'essentiel, tout en reconnaissant la réalité de mutations dans la transmission des détails. Si l'auteur ne s'attarde pas à montrer jusqu'où peuvent aller ce qu'il appelle des mutations secondaires, il fait, en revanche, un large exposé de la situation pré-mosaïque du cadre dans lequel évoluent les récits de l'histoire des patriarches.

Cette histoire de l'Ancien Testament est donc un excellent manuel contenant à peu près tout ce qu'il faut pour une première information, tant au point de vue matières qu'au point de vue bibliographique. Les aperçus sur la religion et la civilisation aux différentes époques de l'histoire d'Israël susciteront, à notre avis, le plus d'intérêt.

* * *

Préparé par de nombreuses études spéciales⁴, Martin NOTH était en mesure d'écrire une *Histoire d'Israël*, remarquable⁵. Une intro-

⁴ Citons, en dehors des articles de revues, *Das System der zwölf Stämme Israels*, 1930; *Das Buch Josua*, 1938; *Die Welt des Alten Testaments*, 1940; *Ueberlieferungsgeschichtliche Studien I*, 1943; *Ueberlieferungsgeschichte des Pentateuch*, 1948.

⁵ M. NOTH, *Geschichte Israels*. Göttingen 1950, Vandenhoeck und Ruprecht, VIII-395 p.

duction définit ce que l'auteur entend par Israël, décrit le pays, brosse un tableau de la situation historique aux environs de l'an 1200 av. J.-C. et établit les sources de l'histoire d'Israël. La première partie présente Israël comme un système de douze tribus confédérées dont sont étudiées les origines, l'organisation et les traditions ancestrales. La deuxième décrit la vie ancienne d'Israël dans le milieu politique de la Palestine et de la Syrie: l'établissement des tribus en Canaan et les relations avec les populations autochtones, l'évolution de la puissance politique depuis Saül jusqu'à Salomon et enfin les vicissitudes des deux royaumes de Juda et d'Israël après la division sous Roboam. La troisième partie expose l'histoire d'Israël sous la domination des grandes puissances orientales, Assyrie et Néo-babylonie avec l'exil, Perse avec la restauration, Grèce et schisme des Samaritains. La quatrième partie enfin contient les luttes pour la restauration d'une indépendance religieuse et politique, la conquête romaine, sous laquelle les révoltes scelleront la fin du peuple d'Israël, en tant que peuple indépendant.

La valeur et l'intérêt de cette étude vient de ce que l'auteur est constamment préoccupé de placer l'évolution de l'histoire d'Israël, rapportée par les auteurs sacrés, dans le milieu historique de l'Ancien Orient. En effet, les fouilles, entreprises depuis plus d'un siècle, ont singulièrement éclairé toute l'histoire du milieu dans lequel évoluait l'histoire du peuple élu. Or, malgré le caractère singulier de la vocation d'Israël, ce peuple n'a pu se soustraire à l'influence ambiante, d'autant plus que les peuples voisins sont intervenus plus d'une fois, et d'une manière décisive, dans son évolution historique. C'est sur le fond de cette histoire ancienne que l'auteur a tracé les grandes lignes de son histoire d'Israël, notant, à bon escient, les confirmations archéologiques et historiques de l'histoire biblique.

Il faut noter également à l'actif de ce livre le souci constant d'une topographie consciencieuse. Une histoire d'Israël exige la connaissance de toute la géographie biblique et, en particulier, une étude minutieuse de la topographie de la Terre Sainte. M. Noth la connaît à fond: ses études personnelles et le renvoi aux travaux spécialisés en témoignent. Évidemment il y a encore beaucoup d'incertain dans les identifications topographiques comme dans les délimitations géographiques. Il suffira, pour s'en convaincre, de se référer

rer, en lisant le § 5 sur la localisation des douze tribus, aux cartes dressées par le R. P. F.-M. Abel dans le tome II de sa *Géographie de la Palestine* (1938). Les deux auteurs sont des spécialistes en la matière et ils accusent des divergences. On pourra s'étonner surtout de la suppression du Manassé oriental. A la page 62 (note 3), M. Noth suppose, il est vrai, que Manassé n'est qu'une partie du clan de Machir, qui serait son père. Après la migration de Machir à l'orient du Jourdain, Manassé aurait couvert de son nom les parties du clan Machir restées à l'occident pour comprendre finalement dans sa dénomination les familles de Machir émigrées au-delà du Jourdain. Supposition ingénieuse peut-être pour éclaircir « l'histoire compliquée » (p. 52) des tribus de la « Maison de Joseph », mais gratuite parce que à l'encontre d'une positive tradition biblique maintes fois affirmée (Gen. 50, 23; Num. 26, 29, etc.) regardant Machir comme fils de Manassé.

Il vaut la peine de noter aussi le réalisme historique dont fait preuve M. Noth. La critique wellhausénienne a trop longtemps laissé en héritage à ses disciples la doctrine déniait toute valeur historique aux traditions anciennes d'Israël contenues dans le Pentateuque. Éblouis par la « lumière venue de l'Orient », ces auteurs ont regardé les ancêtres d'Israël comme une personnification de la tribu, voire comme des divinités mythologiques ou des inventions de la fable. M. Noth les passe sous silence, ces interprétations lui semblant désormais dépassées (p. 107, note 2). À son avis les traditions sur les ancêtres couvrent une réalité historique de la préhistoire d'Israël. Certes on peut admettre avec l'auteur que ces traditions ont été comprises et développées à la lumière du fait théologique des promesses divines ou que ces récits ont été d'abord des traditions locales, liées donc à un des lieux saints de la Terre Promise (p. 105-107). Pourtant est-ce encore conforme à une méthode historique vraiment scientifique de recourir continuellement à l'explication étiologique, comme à un *deus ex machina*, pour la plupart des récits bibliques concernant ces lieux saints ? Dans cette explication étiologique c'est le besoin de justifier l'existence d'un lieu saint qui est l'origine des récits relativement récents concernant ces lieux. N'est-il pas plus conforme à la nature des choses qu'un lieu saint soit considéré comme tel en raison d'une tradition rattachée à ce lieu et dont le fond soit aussi histo-

rique que le lieu lui-même ? Ainsi, pour M. Noth, les récits de la conquête de Jéricho (Jos. 6) et de 'Ai (Jos. 8) ne sont pas historiques, mais des légendes étiologiques: leur origine vient du fait que les Israélites ont trouvé ces villes en ruine et l'aspect de ces ruines a donné lieu à la formation des légendes rapportant cette ruine à la conquête israélite. Or, conclut M. Noth, la ruine de 'Ai précède certainement cette conquête, tandis que celle de Jéricho lui est probablement antérieure (p. 128-29). Si pour 'Ai les fouilles ne laissent pas de doute, est-on en droit de nier purement et simplement l'historicité de la tradition qui en fait une conquête de Josué ? L'expérience prouve que les meilleurs auteurs ont pu faire fausse route en interprétant les données des fouilles archéologiques pour faire mentir le récit biblique ou en interprétant le récit biblique pour taxer d'erreur les résultats des fouilles. La bonne méthode historique ne demande-t-elle pas plutôt de chercher à déterminer l'exacte vérité historique qui découle d'une confrontation des données archéologiques et documentaires⁶ ? Beaucoup de données archéologiques restent énigmatiques et beaucoup sont suivies d'un point d'interrogation parce que interprétées sans explications documentaires. C'est pourquoi, au sujet de 'Ai, l'explication tentée par le P. Vincent⁷ nous semble préférable à l'explication étiologique: si 'Ai joue encore un rôle dans la conquête de Canaan, ce n'est plus comme une ville pleine d'activité mais comme une place forte dont les ruines pouvaient encore abriter les guerriers cananéens et leur camp. Les fouilles ont prouvé que ces imposantes ruines pouvaient présenter aux nomades venus du désert des murs quasi inexpugnables.

Pour les missions d'Esdras et de Néhémie l'auteur suit la succession chronologique de van Hoonacker; Néhémie-Esdras. Il reconnaît cependant que l'opinion ne repose pas sur une base indiscutable.

Si nous avons tenu à marquer ces quelques restrictions⁸, cela n'empêche pas de reconnaître la valeur de cet ouvrage qu'on lira avec

⁶ Voir, par ex., la confirmation du renseignement de 2 Reg. 17, 24 sur l'origine des colons amenés à Samarie par les Assyriens dans les documents juridiques en cunéiforme du milieu du VII^e siècle av. J.-C. découverts à Gezer (tell dschezer).

⁷ L.-H. VINCENT, *Les fouilles d'et-Tell-Ai*, RB, 1937, 231-266.

⁸ Il y en aurait d'autres à signaler. L'auteur ne minimise-t-il pas trop la réalité historique du séjour en Égypte et au désert ? On acceptera difficilement qu'un « groupe » d'Israélites soit descendu en Égypte, lequel groupe, après sa fuite, aurait rejoint les autres pour les disperser dans les différentes tribus, afin de rendre

un réel profit. Restant toujours dans les limites d'une sobriété voulue, M. Noth a brossé une belle fresque d'ensemble de l'histoire d'Israël sur le fond de l'histoire contemporaine et d'une topographie biblique très avertie.

* * *

Tout ce que nous venons de dire prouve suffisamment la nécessité de recourir à l'histoire et à la littérature du milieu biblique pour l'étude de l'Ancien Testament. C'est pourquoi l'on saura gré à Kurt GALLING de nous avoir donné un *Choix de textes* pour illustrer l'histoire biblique⁹.

Les textes choisis sont ordonnés d'après leur chronologie en 1970 av. J.-C. au 3^e siècle de notre ère. L'histoire de Sinuhe ouvre la série. Sauf quelques pièces, les textes étaient déjà publiés dans H. Gressmann, *Altorientalische Texte zum AT*, mais les éditeurs en ont donné une nouvelle traduction, E. Edel pour les textes égyptiens, E. L. Rapp pour les textes acadiens. M. Kurt Galling s'est réservé les autres textes sémitiques et les textes grecs. Mais au lieu d'en donner une traduction, il a eu la bonne idée de les présenter dans leur langue originale, accompagnés d'un abondant commentaire. De la sorte ces textes sont utilisables pour des exercices scolaires. C'est lui encore qui a pourvu de notes les autres textes.

Comme le but premier de ce choix de textes est d'illustrer l'histoire d'Israël, on peut s'expliquer l'absence de tout spécimen de comparaison pour la littérature sapientielle d'Israël. Pourtant l'importance du problème de la Sagesse mériterait, à notre avis, un extrait du moins d'Amon-em-Ope ou d'Ahikar. Tel qu'il est, ce *Choix de textes* permettra de constater, à quelques exemples, comment le « Milieu biblique » peut confirmer l'histoire biblique¹⁰. Ajoutons encore que

probable l'acceptation de l'Exode comme un fait concernant tout Israël (p. 102-104). Notons encore que l'auteur ne dit à peu près rien d'Abraham, dont la réalité historique ne peut sérieusement être mise en doute (cf. R. de VAUX, dans *RB*, 1946, 321-48; 1948, 321-47; 1949, 9-36). Même si Abraham n'est pas encore Israël tel que l'entend l'auteur, sa vocation et sa migration sont à la base de l'histoire d'Israël.

⁹ *Textbuch zur Geschichte Israels*. In Verbindung mit Dr Elmar Edel, Dozent in Heidelberg, und Dr Eugen L. Rapp, Professor in Mainz herausgegeben von Dr Kurt Galling, Professor in Mainz. Mit 4 Karten, 90 S. Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1950.

¹⁰ Voir, par ex., la confirmation de 2 Reg. 17, 24 ss. par les annales assyriennes, *Textbuch* p. 53-54.

4 croquis de cartes géographiques sur le Moyen Orient, la Syrie, la Palestine d'aujourd'hui et les environs de Jérusalem sont une aide précieuse pour les textes. Un index en facilite l'usage.

II. — EXÉGÈSE DES LIVRES SAPIENTIAUX.

LES COMMENTAIRES DE M^{re} J.-J. WEBER.

Avant sa nomination au siège épiscopal de Strasbourg, M^{re} Jean-Julien Weber avait été professeur d'Écriture sainte au Séminaire de Saint-Sulpice. Devenu évêque, il nous a donné les résultats de ses études et de son enseignement en publiant successivement les commentaires de Job et de l'Ecclésiaste (1947), la réédition du commentaire des Psaumes refondu et adapté à la Version romaine (1948), enfin les commentaires des Proverbes, de la Sagesse et du Cantique des Cantiques (1949).

Le premier volume paru commente le *Livre de Job* et l'*Ecclésiaste*¹¹. Il contient une traduction fidèle basée sur le texte original et accompagnée de notes critiques assez nombreuses. Sous le texte et les notes critiques court un commentaire qui veut éclaircir en premier lieu le sens littéral, mais aboutit presque toujours à l'enseignement qu'on peut en tirer pour la vie pratique.

L'auteur ne s'attarde pas aux discussions techniques que suscitent chez les exégètes les problèmes du livre de Job, mais on s'aperçoit vite qu'il est au courant de ces problèmes et des solutions les plus modernes. Il se contente d'exposer l'état des questions et ne manque pas de faire un choix judicieux — la plupart du temps heureux — dans l'abondance des opinions exégétiques. L'on sait que la question de l'authenticité des discours d'Elihou est très controversée¹². Il expose les arguments pour et contre, mais, conclut-il, « les motifs qui concluent à l'inauthenticité nous paraissent cependant l'emporter ». Avec Dhorme il enlève 24, 18-24 au discours de Job pour insérer ce passage dans le discours de Sophar entre 27, 13 et 27, 14. Avec Hölscher il regarde les chapitres 25 et 26 comme le troisième discours de Bildad et ordonne la lecture des deux chapitres comme suit: 25, 1; 26, 2-4; 25, 2-6; 26, 5-14. Il admet également que

¹¹ *Le Livre de Job. L'Ecclésiaste. Texte et commentaire.* Paris 1947, Desclée et Cie, in-16 de VII-329 p.

¹² Voir L. DENNEFELD, *Les discours d'Elihou*, dans *RB*, 1939, 163-180.

les deux discours de Yahweh et les deux réponses de Job (38, 1-42, 9) ne constituaient à l'origine qu'un seul discours divin et une seule réponse de Job. La coupure en deux vient de l'insertion des descriptions de l'hippopotame et du crocodile; le discours de Yahweh comprend donc: 38, 1-39. 30; 40, 15-41. 26; 40, 2. 8-14; tandis que la réponse de Job s'ordonne ainsi: 40, 3-5; 42, 2-6.

Un commentaire sur Job demande aussi l'interprétation du célèbre et difficile passage 19, 25-26. M^{sr} Weber adopte la conjecture séduisante de Budde-Hölscher *niqqaph kazo'th*, « [après que ma peau] aura ainsi été brisée », au lieu de *niqq'phu zo'th*. Leçon certainement préférable à ces nombreuses autres conjectures qui font violence au texte ou changent complètement le vers. Et fort justement l'auteur n'ose pas « écarter l'hypothèse de la vision de Dieu après le trépas de Job: dussé-je mourir avant [que justice me soit faite], je verrai Dieu se dresser *sur terre* pour me rendre justice », idée qui se retrouve dans le *Livre des Jubilés* (23, 30-31), où l'on voit les justes défunts contempler l'intervention vengeresse de Dieu sur terre.

Quant à l'historicité du personnage de Job, l'auteur ne voit aucune raison valable de la nier. Il conclut sa discussion du problème: « disons donc que le livre de Job a un fonds traditionnel, très librement et amplement élaboré ».

* * *

Le commentaire de l'*Ecclésiaste* est présenté de la même façon. C'est un livre tardif. La qualité de roi que s'attribue Qohelet est une fiction littéraire. M^{sr} Weber admet des influences étrangères, même grecques, bien qu'on n'ait pu « relever aucun contact verbal qui s'impose ». Ces influences se sont exercées par l'intermédiaire des idées philosophiques en vogue dans le monde grec et partout où l'hellénisme s'est introduit.

Louons M^{sr} Weber d'avoir réagi sans hésitation contre l'opinion de la pluralité d'auteurs introduite dans l'exégèse française par le remarquable commentaire de Podechard (suivi par Buzy dans la Bible de Pirot). Podechard lui-même a suivi l'allemand Siegfried qui a écrit dans un temps où l'on se plaisait à disséquer un livre ancien dès qu'il dénotait des attitudes d'âme contraires. Or le sujet du livre et la méthode du Qohelet (méthode d'enquête) et surtout l'impos-

sibilité de trouver dans la Révélation de l'AT une réponse adéquate aux problèmes soulevés rendent cette diversité d'attitudes de l'âme très explicable. Et il suffit d'attribuer à un disciple les passages où il est parlé de l'auteur à la troisième personne, comme le prologue et l'épilogue. De plus n'est-il pas possible d'admettre avec M^{sr} Weber « que le Qohelet, au courant des directions générales de la philosophie grecque, a pris aux stoïciens tardifs et aux Cyniques quelque chose de la *Diatribè*, qui consiste à faire intervenir dans un développement des contradicteurs imaginaires » (p. 230) ?

Cette préoccupation de commenter l'Écriture sainte pour un but pratique, mais sur la base d'une exégèse scientifique, se constate surtout dans la réédition du Psautier¹³, paru pour la première fois en 1932. Le fait de pouvoir paraître en quatrième édition est une preuve évidente du succès obtenu par ce volume auprès du public de langue française. L'introduction, d'une cinquantaine de pages, est suivie de la traduction en français du texte original retouché dans les parties où il était altéré. Cette traduction « concorde en général avec celui de la version romaine, sauf lorsque nous avons cru devoir nous en écarter ». Ce texte de la version romaine fait face à la traduction française. Un appareil critique accompagne le texte pour justifier ou expliquer la leçon adoptée quand elle s'écarte du texte hébreu actuel. Il contient aussi les variantes les plus importantes du texte grec des LXX et du texte latin de la Vulgate. En bas des pages on peut lire le commentaire divisé en trois parties: le premier pour orienter le lecteur en replaçant le psaume dans son genre littéraire, en essayant de déterminer l'auteur et l'époque probable de sa composition, avec un mot sur l'état du texte; le second pour faire comprendre le sens littéral du texte en dégageant le sens voulu par l'auteur et donc par Dieu; le troisième suggère brièvement l'application morale qui découle du texte entendu en son sens littéral.

M^{sr} Weber présente son commentaire comme « un ouvrage de vulgarisation, d'initiation, sans prétention scientifique ». Mais il est au courant des travaux les plus modernes de la critique biblique qui a obtenu dans ses recherches des résultats vraiment positifs. Notons,

¹³ *Le Psautier du Bréviaire romain. Texte et commentaire.* 4^e éd. Paris 1948, Desclée et Cie, in-16 de X-895 p.

sous ce rapport, l'heureuse idée de replacer chaque psaume dans son genre littéraire pour la compréhension du sens littéral.

* * *

Le dernier volume paru contient le commentaire des *Proverbes*, de la *Sagesse* et du *Cantique des Cantiques*¹⁴. L'on sait que la Tradition attribuait le livre des Proverbes principalement à Salomon. Cependant la critique littéraire a relevé des caractéristiques de composition plus récente, tandis que l'étude comparée des genres littéraires bibliques et extrabibliques a découvert des affinités si prononcées qu'on est allé, non seulement à nier l'origine salomonienne, mais à en faire une composition postexilienne. La réflexion raisonnée semble avoir aujourd'hui clarifié le problème. Tous les exégètes sont d'accord pour admettre dans une mesure plus ou moins grande des influences étrangères, tout en maintenant l'origine salomonienne d'un certain fonds du livre. « Il y eut en Israël, comme chez les autres peuples anciens, des dictons populaires (cf. 1 Sam. 10, 12; Gen. 10, 9; Ez. 18, 2-3; Juges 14, 12-18) . . . C'est à ces productions non écrites, conservées par la mémoire que se rattachent évidemment nos Proverbes. Des Sages, de conditions diverses, soit isolés (comme le roi Salomon), soit appartenant à un groupe (comme les Sages des recueils III et IV: 22, 17-24, 22 et 24, 23-34) ont recueilli une partie de cette tradition orale, l'ont élargie, développée par leur génie: c'est ce travail qui est à la base de nos sections actuelles, dont la réunion tardive a constitué notre livre » (p. 13). Pour ce qui est de la part de Salomon, des titres attribuent à ce roi deux sections: II (10, 1-22, 16) et V (25, 1-29, 27). « Il n'y a nullement lieu de suspecter ces données dans leur portée générale, car la mention répétée du roi indique l'époque royale, les maximes trahissent dans l'ensemble une période prospère et les 3000 mâchâls prononcés par Salomon d'après 1 Rois 5, 12, ont dû laisser quelque trace. Il n'est pas nécessaire d'admettre que le roi ait lui-même constitué le recueil: « on peut y voir le travail des scribes de son entourage ou de scribes même plus tardifs ». L'existence de deux parties dans les sections salomonniennes, la présence de doublets démontre que des

¹⁴ *Le Livre des Proverbes. Le Livre de la Sagesse. Le Cantique des Cantiques. Texte et commentaire.* Paris 1949, Desclée et Cie. In-16 de VI-412 p.

groupements partiels et indépendants ont précédé la constitution des recueils actuels; de même on peut admettre que quelques proverbes plus récents ou adventices se soient introduits dans cette cueillette: cela est même probable, si l'on envisage la présence de quelques aramaïsmes dans le texte, l'éloge du mariage monogame, une certaine critique de la royauté, surtout dans la 2^e section salomonienne . . . , choses qui étonneraient sous la plume du troisième roi israélite (p. 14).

Cette collection salomonienne serait donc la partie la plus ancienne du livre. Au premier recueil on aurait ajouté d'abord la première collection des Sages (22, 17-24, 22), puis la seconde (24, 23-34). A ce premier noyau, le plus ancien en tant que collection, on aurait joint la deuxième collection salomonienne (c'est pourquoi la section V ne suit pas la section II), adjonction faite soit déjà sous la royauté, soit après le retour de l'exil. Les derniers recueils: paroles du sage Agur (30), conseils au roi Lemuel (31, 1-9), poème sur la « femme forte » (31, 10-31) « semblent postérieurs à l'exil par leur style qui est aramaïsant ».

Reste le premier recueil (1-9). Bien que le titre général *Proverbes de Salomon* . . . semble l'attribuer à ce roi, les exégètes sont cependant unanimes à dater cette introduction d'après l'exil parce que le style s'inspire de l'invective prophétique, de l'hymne: catégories littéraires plus évoluées et donc plus tardives; de même la doctrine de la Sagesse est plus philosophique et donc plus récente. Quant à la datation plus exacte, M^{sr} Weber trouve vraisemblables les conclusions de M. Robert: « Après le Deutéronome, découvert dans le Temple en 622, après la 2^e partie d'Isaïe, qui n'a circulé qu'après l'exil, . . . postérieur à Job, qui aurait connu le début des Proverbes: et comme Job se place vraisemblablement entre les années 500 et 450, notre recueil trouve sa place à la fin du VI^e siècle avant notre ère ou au début du V^e » (RB, 1934, 42-68; 172-204; 1935, 344-365; 502-525).

Dans le commentaire l'auteur explique le sens littéral, mais ne manque pas de compléter ces maximes de l'Ancien Testament par le message évangélique et la prédication apostolique.

Le commentaire du *Livre de la Sagesse* est un abrégé de celui que M^{sr} Weber a écrit pour la Bible de Pirot (t. VI). Deux pro-

blèmes d'ordre dogmatique font l'intérêt de ce livre, le dernier en date de l'AT, celui de la Sagesse divine et celui de la destinée humaine.

La doctrine sur la Sagesse divine est ici fort avancée: « Nous sommes sur le chemin du dogme du Verbe divin, deuxième personne en Dieu, que le Nouveau Testament mettra en plein relief. Jamais encore l'union de la Sagesse avec Dieu et son rôle dans la création physique et morale n'avait encore été si amplement mis en lumière. » La description de la Sagesse 7, 25 ss. a déjà soulevé bien des discussions chez les exégètes: la Sagesse est-elle une hypostase ou une simple personnification poétique comme Eccli. 24 ? Voici comment M^{re} Weber présente la doctrine de ce passage: « La description de la Sagesse que nous venons d'analyser s'appuie visiblement sur celle que nous avons déjà trouvée dans Prov. 8 ou que présente Eccli. 24: elle suppose ses devancières, un peu comme saint Jean suppose les Synoptiques, mais elle les dépasse, tant pour la précision de la langue, que pour les idées. Les attributs de la Sagesse, comme ce qui nous est dit de ses relations avec Dieu (7, 25-26) ou avec le monde (7, 27-8.1) nous donnent un ensemble doctrinal qui nous rapproche du dogme du Verbe de Dieu. C'est en ce sens que nous lirons le passage, nous chrétiens, et que nous le méditerons: nous y acquerrons une connaissance plus profonde de la deuxième Personne divine faite chair pour nous sauver » (p. 265).

Au sujet de la destinée humaine nous trouvons dans ce livre explicitement, comme nulle part ailleurs dans l'AT, la doctrine de la survivance complète de l'âme avec la rétribution.

Or on sait que ces idées — imprécises dans le judaïsme sinon inconnues — étaient connues des philosophes grecs. D'où la question: « La Sagesse est-elle tributaire de la Philosophie grecque pour ses idées spécialement en ce qui concerne la doctrine de la Sagesse et de l'immortalité de l'âme ? » — « La réponse, dit M^{re} Weber, demande à être nuancée. »

Il élimine tout de suite comme incompatible avec le dogme de l'inspiration, des emprunts erronés que volontiers certains protestants imputeraient à l'auteur sacré, tels que préexistence de la matière, préexistence de l'âme humaine, opinion platonienne qui voit dans le corps la prison de l'âme. La doctrine clairement exposée dans d'autres

passages du livre défendent d'ailleurs à une saine exégèse une telle interprétation de textes quelque peu ambigus.

Ensuite la doctrine de la Sagesse est dérivée de celle que nous trouvons dans les Proverbes, dans Job ou dans l'Ecclésiastique: le vocabulaire seul est grec. Et M^{re} Weber ne croit devoir concéder aux spéculations de la philosophie grecque qu'une influence indirecte, excitatrice, mais non un emprunt.

Enfin il croit « devoir donner la même solution restrictive en ce qui concerne la doctrine de l'immortalité de l'âme ». Et il montre combien cette doctrine est exceptionnelle et imparfaite chez les philosophes grecs, dans les poèmes pindariques ou certaines inscriptions funéraires de l'époque hellénistique. L'auteur de la Sagesse, au contraire, a une croyance très nette en la survie des justes auprès de Dieu . . . » nous mesurons tout l'abîme qui sépare deux façons de concevoir la vie et son prolongement ». Là encore, estime M^{re} Weber, c'est de la Bible et des croyances juives que dépend l'hagiographe. Et il expose comment la Bible et les auteurs juifs non canoniques ont donné, avant la Sagesse, « les amorces de la croyance qui arrive ici à son expression claire et à peu près définitive ».

Nous ne pouvons que souscrire à ce jugement si bien nuancé. Ajoutons encore aux développements de l'auteur que l'évolution de l'idée de la Sagesse jusqu'à la quasi-hypostase divine semble tout à fait conforme à la mentalité religieuse et au génie intellectuel des hébreux. En effet, rapporter à Dieu, comme à sa source, tout ce qu'il y a de bon dans le monde est une des premières caractéristiques de cette mentalité religieuse. Toute la Bible en témoigne. D'autre part, le génie intellectuel des hébreux ne se complaît pas, comme celui des grecs, dans les conceptions abstraites et la spéculation pure. C'est pourquoi la littérature de l'AT recourt plus volontiers au procédé littéraire de la personnification, plutôt que de développer une idée abstraite. Ainsi l'auteur du Ps. 84 (85), 11-14: « La bonté et la fidélité se rencontreront, la justice et la paix s'embrasseront . . . La justice marchera devant sa face, et la paix sur le chemin de ses pas. » Aussi ne faut-il pas s'étonner si la « Parole de Dieu, la loi divine (comme Eccli. et Baruch), ou l'idée exemplaire du Créateur sont personnifiées. Rien n'exige donc qu'il faille faire dépendre d'influences étrangères une évolution si importante pour

la préparation de la révélation du plus grand des mystères. Accordons tout au plus, comme M^{sr} Weber, une influence excitatrice.

L'interprétation du *Cantique des Cantiques* n'est pas des plus faciles parce que les exégètes ne sont pas d'accord au sujet de sa forme littéraire. M^{sr} Weber rejette d'emblée la solution qui voit dans le cantique une collection de chants d'amour israélites, égarée dans le canon des Écritures. À cause de « l'excès qui cause leur malheur », il n'approuve pas non plus l'interprétation des *allégoristes* pour qui le Cantique est un poème décrivant d'un bout à l'autre, sous une forme imagée, soit une théorie philosophique (école exégétique de Philon), soit un chant cultuel pour la fécondation des champs (Haller), soit une histoire allégorique des relations de Yahweh et de son peuple (Joüon, Ricciotti), en sorte que les différents éléments du poème correspondent au développement de la théorie, ou aux épisodes du fait cultuel ou de l'histoire qui s'abrite sous les images (p. 352-53). Il reste l'explication *parabolique* et l'interprétation *typique*. M^{sr} Weber conclut l'exposé de ces deux interprétations: Il semble qu'il faille opter entre ces deux hypothèses, toutes deux belles et grandes. « Elles ne sont d'ailleurs pas tellement différentes l'une de l'autre. Pour les deux, dans sa matérialité le Cantique chante un amour humain; le poète a pris modèle sur les chants d'amour en usage de son temps; il a voulu faire un chant d'amour idéal. Cette forme littéraire n'est-elle, dans la pensée du poète, qu'une métaphore qui cache, d'une façon voilée, l'amour sacré de Yahweh pour son peuplé? ou bien le poète a-t-il voulu chanter l'amour humain directement, tout en y découvrant déjà un amour plus haut? Une nuance sépare les deux thèses, mais une nuance seulement. »

Dans l'exégèse M^{sr} Weber, selon sa méthode, ne se contente pas de mettre en lumière le sens littéral, mais en dégage le sens mystique qui contient « les grandes leçons qui sont à retirer du livre ». Citons en exemple la scène qui décrit l'amitié des époux (7, 7-8, 4). Aucun poème du Cantique n'a mis si nettement en lumière le concept du mariage. Nous n'y voyons pas seulement se manifester le désir réciproque d'appartenance des jeunes gens (7, 9-11) et l'idée de la fécondité maternelle (7, 3.14), mais aussi la noblesse de cette institution. D'après la Genèse, qui commande la législation ancienne, c'est la

femme qui se porte par le désir vers son mari, bien que celui-ci soit son maître et la domine (Gen. 3.16). Ici, au contraire, le mariage résulte d'un libre accord, joyeux, entre les époux, et c'est plutôt le mari qui recherche la femme: nous avons quelque chose de plus conforme à la première institution du mariage par Dieu, avant la chute originelle (voir Gen. 2, 23-24).

Ainsi conçue, l'union conjugale est très apte à représenter l'ancienne alliance contractée entre Yahweh et Israël. Toutes les prévenances viennent de Dieu, qui a librement choisi son peuple parmi tous les autres (Deut. 32, 8-14), qui librement l'a rappelé d'exil (voir Jér. 31, 21-22).

Ce mariage humain n'est pas un symbole moins parfait de l'union du Christ à son Église: toutes les avances viennent du Sauveur en faveur de celle qui est sortie de son côté ouvert (Jn 19, 34), comme Ève est sortie du côté d'Adam endormi (Gen. 2,21 sv.): elle est la mère féconde de nos âmes (Gal. 4, 21-31).

La liturgie a appliqué à la Vierge le début du poème: n'est-elle pas la fille par excellence d'un noble peuple, du peuple qui nous a donné le Christ (voir Rom. 9, 4-5)? N'est-elle pas notre Mère?

Nous pouvons donc dire, pour terminer, que ces commentaires sont un modèle d'exégèse pour le séminaire. Ils sont au courant des problèmes les plus modernes soulevés par la critique, font saisir aux élèves les problèmes et les difficultés exégétiques, mais enseignent aussi la méthode de chercher une bonne solution, basée avant tout sur le sens littéral, la méthode de dégager le sens spirituel « que les exégètes catholiques doivent manifester et exposer avec le soin qu'exige la dignité de la parole divine » (*Divino Afflante Spiritu*, AAS (35), 1943, 311). Comme, d'autre part, les discussions proprement techniques sont évitées, ces commentaires constituent une belle œuvre de vulgarisation et certainement aptes « à faire connaître mieux à nos catholiques les richesses de l'Ancien Testament », comme M^{re} Weber s'exprime dans sa préface au livre de Job.

Hünfeld, 15 novembre 1950.

Albert STROBEL, o.m.i.

Quelques réflexions sur l'enseignement de la morale chrétienne¹

La réputation de l'auteur, le problème très délicat qu'il aborde et le crédit dont jouit déjà la collection qui publie son volume, tout accrédite *L'Enseignement de la Morale chrétienne* auprès de l'élite sacerdotale de langue française. Déjà, les revues de pastorale l'ont recommandé comme « une introduction magistrale à l'étude et à l'enseignement de la morale² ». Notre jugement sera plus nuancé.

Renouvellement et nouveauté.

Tout d'abord, nous ne pouvons que nous réjouir des préoccupations apostoliques qui animent ces pages. Nous croyons cependant que le même zèle aurait été mieux servi si l'auteur avait montré comment l'enseignement « officiel » peut et doit être adapté aux conditions nouvelles, au lieu d'affirmer que les circonstances historiques nous obligent à délaisser l'enseignement « officiel » pour entreprendre de le refondre en une nouvelle synthèse. « Deux voies sont possibles pour opérer un renouvellement ou une adaptation, rappelait récemment le P. Y. Congar, o.p. On peut poser d'abord comme donné-régulateur soit l'élément nouveau auquel on veut faire droit, soit la réalité qu'il s'agit d'adapter ou de renouveler. Dans les deux cas il s'agit de faire se joindre en une certaine unité, une réalité existante et un élément auquel on veut faire place [. . .]. Selon qu'on s'orientera dans le premier ou le second sens, on aura une adaptation mécanique, risquant d'aboutir à une « nouveauté » [. . .], ou un véritable « renouvellement », un véritable « développement »

¹ J. LECLERCQ, *L'Enseignement de la Morale chrétienne*, Paris, Les Editions du Vitrail, 1950, 346 p. (coll. Les Livres du Prêtre, 3).

² *Prêtres diocésains*, avril 1950, p. 158. *L'Ami du Clergé*, 20 juil. 1950, p. 462-463, recense en termes analogues, ajoutant une distinction qui rejoint un peu celle que nous ferons entre l'enseignement scientifique et l'enseignement pastoral. Nous doutons cependant qu'elle ressorte du texte même qu'on y recense.

[. . .]³. » Les efforts du chanoine J. Leclercq nous ont semblé se rattacher suffisamment au premier mode pour nous justifier de signaler brièvement le second, en nous plaçant d'emblée d'un point de vue thomiste.

L'enseignement officiel.

Bien convaincu qu'une certaine liberté dans la recherche est nécessaire au progrès de la théologie comme de toute science, nous ne reprocherons pas à l'auteur de ne pas avoir lui-même adopté ce point de vue dans la rédaction de son livre. Mais nous avouons avoir été un peu gêné par son emploi constant de l'adjectif « officiel » pour caractériser l'enseignement qu'il critiquait et rejetait. La citation des documents officiels du Magistère n'apparaît nulle part dans son livre. À notre avis, elle s'imposait, et en première place. Cela eût sans doute amené l'auteur à traiter la scolastique avec moins de désinvolture et à étudier les nombreux essais de renouvellement « ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia ». D'autant plus que ses revendications positives, débarrassées de certaines équivoques, trouvent dans une synthèse thomiste leur « lieu naturel ». Nous croyons fermement que celui qui a réussi à « introduire Aristote dans la théologie sans violenter non seulement le dogme catholique, mais l'esprit évangélique le plus délicat⁴ », peut aujourd'hui encore nous fournir les principes qui doivent présider au rétablissement de la théologie morale « en son entière dignité de science de la vie chrétienne⁵ ».

L'enseignement scientifique et pastoral.

Trop d'idées sont bousculées par l'auteur, à sa manière paradoxale, pour que nous songions à les relever toutes.

Sous le titre lui-même et tout au long de son étude se cache une équivoque fondamentale. L'auteur ne distingue pas assez nettement les deux modes, *scientifique et pastoral*, de l'enseignement de la morale chrétienne. Les deux sont indispensables et complémentaires dans la vie de l'Église. Mais de l'un à l'autre il y a une « différence pro-

³ Y.-M.-J. CONGAR, o.p., *Condition d'un vrai renouvellement dans Je bâtirai mon Eglise* (coll. Jeunesse de l'Eglise, n° 8), p. 154-155.

⁴ *Ibid.*, p. 157.

⁵ Th. DEMAN, o.p., *Pour un renouveau de la théologie morale* [conclusion de l'article *Probabilisme*], dans *Dict. Theol. cath.*, c. 615.

fonde tant dans les buts poursuivis que dans les moyens employés ». Il s'agit ici de « l'antique distinction entre la science et la rhétorique. La première, [. . .] a pour fin la connaissance de l'objet; ses principes sont les principes essentiels du sujet, ses conclusions, ses propriétés, tout est orienté vers le connaître, c'est-à-dire vers l'acquisition de la perfection d'un être extérieur. Il en est de même de *l'enseignement scientifique, transmission de la science, ou des discussions entre savants*. [. . .] La rhétorique au contraire, art de persuasion a pour fin l'auditeur à convaincre ou à décider. Cette diversité d'orientation dans l'activité intellectuelle est évidente dans la *discussion non scientifique, l'instruction non spécialisée, et l'exhortation morale*. [. . .] Sans doute, même dans ce cas, il faut encore parler à l'intelligence. Mais le but qu'on poursuit portera à insister sur l'aspect de bien par lequel les choses sont capables de mouvoir notre volonté ⁶. » C'est pour n'avoir en tête que l'enseignement pastoral que l'auteur — comme tant d'autres — s'en prend au calme, à l'absence d'inquiétude, au peu d'angoisse et au manque d'enthousiasme des manuels de morale. Il n'est pas à court de formules pour traduire sa déception: « Notre enseignement chrétien est comme un vieux dictionnaire ou un vieil annuaire qui n'est plus à jour » (p. 30). À tout propos reviennent sous sa plume: « formules abstraites, purement cérébrales », « assurance rationaliste », « rationalistes purs », « sérénité irréaliste », etc. Évidemment, la rhétorique se met de la partie. Remarquons toutefois que l'auteur n'en est pas tout à fait dupe, puisqu'il prend la peine de nous avertir ici ou là: « On a l'impression que la morale est à reconstruire. Et l'impression est excessive comme presque toutes les impressions » (p. 30). « Tout ceci est évidemment caricatural » (p. 277). « Une sorte de révolte se développe contre cette façon d'enseigner la morale; des plaidoyers véhéments voient le jour, dont l'injustice apparaît aussitôt à celui qui a compris l'économie du système, mais qui impressionnent beaucoup de laïcs et même de prêtres » (p. 276). À notre avis, si l'auteur se fût avisé de la distinction que nous venons de rappeler, il eût mieux compris « l'économie du système » et n'eût

⁶ M. R. GAGNEBET, o.p., *Le problème actuel de la théologie et la science aristotélicienne d'après un ouvrage récent* [A. Stolz] dans *Divus Thomas (Pl.)*, 1943, p. 265-267.

pas semblé acheter au prix de l'enseignement scientifique le renouvellement de l'enseignement pastoral. Répétons-le, les deux modes d'enseignement de la morale sont indispensables à la vie de l'Église. Les deux aussi doivent se renouveler sans cesse, « eodem sensu eademque sententia ». Rien n'empêche, évidemment, qu'on s'adonne à l'un de préférence à l'autre. Aborder les deux indistinctement ne peut qu'engendrer la confusion.

Rétablir l'universel.

Qu'on n'aille pas conclure cependant que l'auteur se désintéresse de l'intelligence. Bien au contraire. Et c'est un des enseignements les plus riches de son livre que l'insistance avec laquelle il réclame qu'on dégage l'enseignement de la considération de mille et un cas séparés pour le ramener à des vues plus générales, plus synthétiques (voir p. 53, 57-58, 240, 243, 251, etc.). « Le premier devoir moral est à la fois de réfléchir et de former la personnalité » (p. 268, 276, 280, 284, etc.). Débarrassé de certaines caricatures qui ne le servent guère, de raccourcis historiques assez inattendus sur l'orientation de la discipline ecclésiastique depuis la Réforme et sur l'espèce de fixisme dont souffrirait l'enseignement de la morale chrétienne depuis le moyen âge, ce plaidoyer en faveur de l'intelligence rejoindrait peut-être, à sa façon, les propos du P. Th. Deman, o.p., en conclusion de l'article *Probabilisme* du *Dictionnaire de Théologie catholique*. Nous n'oserons pas dire que le chanoine J. Leclercq eût signé cette page ! Peut-être, après avoir lu l'extrait que nous en transcrivons, nos lecteurs seront-ils convaincus que les ardeurs de la charité la plus chrétienne et le zèle le plus apostolique semblent s'accommoder d'une autre voie que celle proposée par celui-ci.

« Que l'esprit du moraliste se désencombre des cas. Tout ne tient pas dans l'individuel. [. . .] Ainsi rétabli l'universel, la théologie morale dirigera mieux la vie chrétienne. Pas plus que la vie morale tout court, celle-là ne consiste exclusivement dans le détail des actions. Et quand on connaîtrait sans défaillance la solution de tous les cas possibles, et quand on saurait à tout coup sans hésiter ce qu'il faut faire, encore manquerait-il cela même qui donne aux solutions particulières leur sens et leur intérêt, savoir l'*esprit* qui les anime. À travers la multitude des actions où elle s'exprime

successivement, une vie humaine est marquée de quelques grands caractères, elle conspire vers quelques grands objets, et nous savons bien que là est son prix. De même n'est-on pas chrétien seulement parce que l'on fait ceci ou évite cela, mais parce que l'on aime Dieu et que l'on met au-dessus de tout sa possession dans la vie éternelle. Qui nous informera de ces suprêmes vérités morales, sinon la théologie de même nom ? Toute science morale serait défectueuse, qui, inquiète de résoudre des cas, ne fournirait aussi les principes. [. . .] Il se trouve que, voulant trop être pratique, on l'est moins bien. Le plus pratique serait encore de commencer par ne l'être pas⁷. »

Pour appliquer ici la distinction que nous faisons au début avec le P. Congar, o.p., sur les deux modes d'adaptation, nous dirons que le P. Th. Deman, o.p., propose un « renouvellement » tandis que le chanoine J. Leclercq nous semble aboutir davantage à une « nouveauté ».

Rétablir la prudence.

Un des éléments essentiels au « renouvellement » et que ne comporte pas la « nouveauté » qui nous occupe réside dans la doctrine de la prudence telle qu'exposée par saint Thomas. La plupart des manuels en avaient « soulagé » leurs traités pour se rabattre sur les « systèmes moraux ». C'est là, sans doute, leur faiblesse la plus grave. Le chanoine J. Leclercq a bien raison de vouloir dépasser les systèmes. Pourquoi n'a-t-il pas songé à la prudence ? Peut-être les origines grecques de cette vertu lui font-elles peur ? Mais la preuve a été faite que les thèses de l'*Éthique à Nicomaque* ne font que « donner forme technique et rigoureuse à l'inspiration même dont témoignent les textes sacrés » lorsqu'ils recommandent en terme de « sagesse » et de « prudence » la connaissance comme principe d'action. D'ailleurs, c'est tout l'héritage patristique et spirituel transmis sous les traits de la « discrétion » que saint Thomas a assumé en son traité, ainsi que l'a montré le P. Th. Deman, o.p., dans les notes techniques qu'il a rédigées pour la 2^e édition de *La prudence (II-II, 47-56)*⁸. Pour apprécier l'enrichissement merveilleux dont s'est malheureusement privé le chanoine J. Leclercq, qu'on se reporte en outre

⁷ L.c., c. 615-617.

⁸ Th. DEMAN, o.p., trad. saint THOMAS D'AQUIN, *La prudence*, 2^e éd., Paris-Tournai-Rome, Desclée & Cie, 1949, 554 p. (Ed. de la *Revue des Jeunes*).

à *La Vraie Vie chrétienne* du P. A. Gardeil, o.p.⁹, ou encore à *La Conscience du Chrétien* de G. Leclercq¹⁰.

Morale chrétienne.

Rapportons maintenant une autre affirmation de notre auteur qui soulève le vaste problème de la qualité spécifiquement chrétienne de la morale catholique. Le sujet ayant déjà été abordé par un confrère dans cette revue, nous nous permettons d'y renvoyer le lecteur¹¹. Quelques brèves indications suffiront à notre présent propos.

« Dans quelle branche de la morale donnera-t-on la morale du Christ, c'est-à-dire la conception chrétienne de la vie, la vocation propre du chrétien, ce qui distingue le chrétien du non-chrétien, ce qui fait son originalité irréductible ?

« Le plus extraordinaire de toute l'histoire c'est qu'on le cherche en vain. [. . .] Cette morale, où la trouvera-t-on ? Nulle part » (p. 14-15).

Qui ne connaîtrait pas la manière de l'auteur, serait tenté fortement de ne pas le prendre au sérieux. Nous ferons mieux. Nous essaierons de déceler ici encore l'équivoque sous les mots.

Tout d'abord gardons-nous du sophisme qui consiste à passer de la différence spécifique à l'essence complète. L'auteur le prévient lorsqu'il s'explique sur la nécessité de développer un enseignement de la morale sur le plan humain (p. 150). Mais la conception qu'il s'est faite de « l'esprit » et de « l'argument théologique » (p. 156) l'empêche de voir comment cette philosophie morale peut et doit être assumée en théologie sans pour autant compromettre la qualité proprement chrétienne de celle-ci. Ici encore, les instructions du Magistère lui auraient rappelé quel cas on doit faire de la scolastique « sive ad Scripturas ipsas vere et sane intelligendas et interpretandas, sive ad Patres securius et utilius perlegendos et explicandos, sive ad varios errores et hæreses detegendas et refellendas¹² ».

⁹ A. GARDEIL o.p., *La Vraie Vie chrétienne*, Paris, Desclée de Brouwer, 1935, ix-362 p. (Bibl. française de philosophie).

¹⁰ G. LECLERCQ, *La Conscience du Chrétien, Essai de théologie morale*, Paris, Aubier, 1947, 259 p.

¹¹ E. MARCOTTE, o.m.i., *Morale thomiste et sanctification chrétienne dans Rev. Univ. Ottawa*, 18 (1948), p. 141*-149* (section spéciale).

¹² LÉON XIII, *Æterni Patris*, voir *Enchiridion Clericorum* (1938), n° 414. — Nombreux textes analogues dans la récente *Introductio in sacram theologiam* du P. B. M. XIBERTA, O. Carm., *Matriti*, 1949, p. 24-33.

Il est une distinction dont il faut se souvenir lorsqu'on aborde les scolastiques, et saint Thomas tout particulièrement. « Ce qui est le premier dans la voie de l'invention n'est pas nécessairement le premier dans la voie du jugement. Sans doute c'est par le Christ que nous parvenons à la connaissance de la Déité, mais c'est par la Déité que nous démontrons tout en théologie¹³. » Quant à l'enseignement pastoral, nous ne verrions aucune objection à ce qu'on le centre sur le Christ, bien que rien n'empêche de tout envisager, même alors, du point de vue de la Déité. Mais s'il s'agit de la connaissance et de l'enseignement proprement scientifique, il est clair que le Christ implique trop de notions antérieures pour qu'on le propose comme la notion la plus simple qui serait impliquée dans toutes les autres¹⁴. On ne comprend scientifiquement le Christ que dans la mesure où l'on a préalablement compris scientifiquement Dieu et l'homme, tout comme on n'est en mesure de réfléchir scientifiquement sur l'ineffable mystère de la Trinité qu'après avoir précisé les attributs communs aux trois divines Personnes de l'unique Dieu des chrétiens. Quand on sait cela, on ne se scandalise plus (voir p. 38-39) de ce que saint Thomas ait consacré les deux premières parties de sa Somme théologique à l'étude scientifique de Dieu et de la créature raisonnable avant d'aborder, dans la troisième, le mystère du Christ.

Pensée vigoureuse.

Une dernière remarque. Les restrictions que nous avons faites ne nous gênent aucunement pour reconnaître que maintes questions particulières, surtout celles qui relèvent de la morale sociale, familiale et spirituelle, ont été abordées avec une admirable vigueur de pensée. Ces pages feront du bien et nous en remercions l'auteur autant que nous l'en félicitons. En elles, on reconnaît l'auteur des *Leçons de Droit naturel*, des *Essais de Morale catholique* qui lui ont mérité une réputation fort enviable. Il nous semble que les équivoques par nous signalées ne jouaient pas au même degré, si même elles étaient présentes, dans ses œuvres antérieures.

* * *

¹³ R.-M. GAGNEBET, o.p., l.c., p. 251.

¹⁴ *Ibid.*

En guise de conclusion, nous nous permettons de transcrire un texte du souverain pontife Pie XII qui ne nous semble pas tout à fait hors de propos: « En un mot, il s'agit de savoir si l'édifice que saint Thomas d'Aquin a construit avec des éléments réunis et rassemblés par delà et par-dessus tous les temps et que lui fournirent les maîtres de toutes les époques de la science chrétienne, repose sur une base solide, conserve toujours sa force et son efficacité, s'il protège encore maintenant d'une manière efficace le dépôt de la foi catholique et s'il est également pour les progrès nouveaux de la théologie et de la philosophie d'un usage sûr et d'une direction expérimentée. Cela, l'Église, certes, nous l'assure, quand elle se dit convaincue qu'on peut en toute sécurité suivre cette voie pour connaître et démontrer la vérité.

« Au besoin, il ne sera pas difficile, ainsi que le prouvent l'expérience et l'usage, de traduire pour les laïques en un langage clair, moderne, et d'expliquer plus longuement certaines formules dites techniques qui, d'ordinaire, sont obscures pour les personnes non initiées à cet enseignement. [. . .] Ces prescriptions revêtent l'importance d'une loi en vigueur dans toutes les écoles catholiques de philosophie et de théologie¹⁵. »

Roger GUINDON, o.m.i.

¹⁵ Discours de S.S. Pie XII aux capitulants Dominicains, le 22 septembre 1946. Texte français de la *Doc. cath.*, 1946, c.1322.

Bibliographie

Comptes rendus bibliographiques

L. SOUBIGOU. — *Lumières sur le Sacerdoce de Jésus-Christ, Prêtre selon l'Ordre de Melchisédech*. Paris, Lethielleux, 1948. 18,5 cm., 144 pages.

M. Soubigou, dont les nombreux ouvrages d'Écriture sainte ou de spiritualité sont toujours très goûtés, nous présente ici une brève mais importante étude qui tient à la fois de l'Écriture sainte et de la spiritualité.

Deux parties à peu près d'égale longueur divisent l'ouvrage: la première, positive et doctrinale, sert de support aux élévations qui forment la seconde. Les « études » de la première partie sont un bel exemple de vulgarisation scientifique: elles retracent les traits du mystérieux personnage qu'est Melchisédech à travers l'Ancien et le Nouveau Testament, les traditions juives, gnostiques et chrétiennes, la liturgie et les arts plastiques. Les « élévations » qui jaillissent de cet exposé sont d'une haute inspiration: rien de mièvre, mais une pensée chaude et pleine. Chacune à sa façon, les deux parties de l'ouvrage nous font pénétrer le secret dessein de Dieu préparant Jésus, notre Grand-Prêtre. Le sacerdoce de Jésus-Christ en reçoit des « lumières » qui provoquent l'admiration et l'estime pour notre sacerdoce chrétien.

Mais l'importance de cette brochure ne réside pas que dans son contenu. Cela tient aussi à sa méthode: « utiliser pour la lecture instructive, pour la réflexion et pour la prière mentale, l'apport de la révélation ». Une telle façon de procéder, si bien dans les goûts de l'époque, aidera certainement, selon le vœu de l'A. « à mettre plus d'unité dans la vie spirituelle en greffant sur l'Écriture sainte mieux comprise la pieuse lecture et l'oraison mentale ».

Maurice GILBERT, o.m.i.

* * *

SAVERIO PAVENTI. — *La Chiesa Missionaria. I. Manuale di Missionologia Dottrinale. II. Manuale di Cooperazione Missionaria e di Missionografia*. Roma, Ed. U.M.C. in Italia, 1949, 1950. 542, 190 p.

Sans prétendre composer un aperçu systématique et complet des divers domaines missiologiques, M^{re} Paventi, *minutante* de la S.C. de la Propagande, et son collaborateur le P. Van Gelder, o.c.d., du secrétariat international de l'U.M.C., fournissent dans cet excellent manuel un beau choix d'exposés missiologiques. Le premier volume s'occupe de l'introduction à la missiologie, de la théologie, du droit et de la méthodologie missionnaires. On soulignera tout spécialement les chapitres consacrés à l'histoire de la littérature missionnaire catholique et protestante (p. 146-250) et aux problèmes de méthodologie mis-

sionnaire (p. 301-524), richement documentés, ainsi que les exposés très clairs relatifs aux questions juridico-missionnaires (p. 91-100, 253-298, 301-306, 328-345). Le second volume traite tout d'abord de la coopération missionnaire, de ses principes moraux, de sa figure juridique, de ses diverses formes et particulièrement de l'Union missionnaire du Clergé et des grandes œuvres pontificales missionnaires (p. 9-88). Il donne ensuite un aperçu introductif à l'histoire missionnaire et à la missiographie (p. 91-123). Un premier appendice expose la nécessité de l'étude des langues indigènes (p. 127-129), présente l'ethnologie et l'histoire des religions ainsi que les grands systèmes religieux ou philosophiques du monde non chrétien (p. 130-140), et donne enfin un aperçu sur le protestantisme missionnaire (p. 140-143). Un second appendice fournit la liste des principales circonscriptions missionnaires actuelles en signalant les Instituts auxquels ils sont confiés et éventuellement les rites liturgiques en vigueur. Il donne en outre une vue statistique sur la marche actuelle des missions et se termine par quelques documents sur les facultés de l'U.M.C. et des œuvres pontificales missionnaires (p. 147-187). Ce nouveau manuel peut fournir à tous ceux qui s'intéressent à l'activité missionnaire, une mine très riche de renseignements précis et bien documentés.

André SEUMOIS, o.m.i.

* * *

ROY J. DEFERRARI, Sister M. INVOLATA BARRY, with the technical collaboration of IGNATIUS MCGUINNESS, o.p. — *A Lexicon of St. Thomas Aquinas based on The Summa Theologica and selected passages of his other works*, Fasc. I. A.-C.

La publication d'un lexique de saint Thomas de l'ampleur de celui dont nous avons entre les mains le premier fascicule, témoigne de l'intérêt grandissant des philosophes et penseurs américains pour la doctrine et les œuvres du Docteur angélique. Son opportunité n'est guère discutable. Sans doute, nous avions déjà, en outre de certains travaux de moindre envergure, la *Tabula Aurea* de Pierre de Bergome et la *Thomas-Lexicon* de Schütz de nature à nous rendre les services analogues à ceux que l'on attend de celui que nous recensons actuellement. Chacun sait toutefois les déficiences dont ils sont grevés tous deux. Ce qu'il nous faut, c'est un lexique complet du vocabulaire de l'Aquinat, répondant à toutes les exigences modernes de la technique philologique et de la philosophie du langage. Un large rayonnement du thomisme exige que l'on ouvre toutes les voies possibles aux œuvres et à la doctrine du Maître. Un lexique bien fait sera toujours et pour les commençants et pour les initiés un instrument de travail de première importance. La place occupée par saint Thomas d'Aquin dans l'enseignement de la philosophie et de la théologie oblige ses disciples à se mettre à l'œuvre pour de telles réalisations. Inutile donc de dire notre joie lorsque nous avons appris la publication du *Lexicon of St. Thomas*. Depuis la réception du premier fascicule, nous l'avons fréquemment utilisé et avec beaucoup de fruits. Certaines réserves que nous désirons faire dans la suite de ce compte rendu ne veulent aucunement signifier une médiocre admiration pour sa valeur intrinsèque et une méconnaissance de l'immense somme de travail et de patience qu'il suppose.

De la part des auteurs, ce n'est là du reste qu'un premier essai, puisqu'ils se sont limités à la *Somme théologique* et aux mots importants trouvés dans les autres œuvres du saint Docteur. Ils entretiennent l'espoir de poursuivre leurs

recherches et de nous livrer un jour un lexique complet de toutes les œuvres de saint Thomas. La présente réussite augure bien pour les travaux en prévision.

Les auteurs n'ont pas voulu se limiter aux termes techniques ni se restreindre aux aspects philosophique ou théologique des mots dont ils ont fait la recension. C'est tout le vocabulaire de l'Aquinate qui fait l'objet de leur enquête. Et c'est très bien. Avouons toutefois que cela comporte certains inconvénients: il faut d'abord aligner avec les autres tous les mots dont le sens n'a rien de spécial chez notre Docteur; d'où l'utilité du *Lexicon* se borne à remplir la fonction d'un Index en ce qui concerne la langue de l'auteur et ne dépasse guère le résultat que nous donnerait tout bon dictionnaire latin-anglais; en ce qui concerne les noms propres il a fallu faire du remplissage en donnant une brève notice biographique des hommes dont saint Thomas parle ici et là dans la *Somme*.

Le Docteur angélique nous a laissé des œuvres de caractère presque exclusivement doctrinal et dans une langue dont la précision a été poussée à un degré éminent. Il n'a certes pas créé un vocabulaire technique au service de sa doctrine. Il a fait mieux que cela: il s'est appliqué à saisir la signification précise de chacun des termes du langage ordinaire ainsi que des expressions philosophiques ou théologiques reçues dans l'école et s'en est servi pour traduire sa pensée à la fois si nuancée et si profonde. Il s'est montré au surplus en possession de toute une philosophie du langage qu'il a su formuler à l'occasion des problèmes les plus divers de la philosophie et de la théologie et qu'il a utilisée abondamment pour éviter toute équivoque dans l'enseignement des vérités les plus difficiles de la métaphysique et du dogme catholique. On le voit en effet déterminer avec soin ce à quoi un mot doit son origine et ce que ce mot est destiné à signifier; il distinguera même souvent dans un mot l'objet de la signification et le mode de signification; il saura à l'occasion faire le départ entre ce qu'un mot traîne de sens en raison de son étymologie et la signification que l'usage courant lui attribue. Un contact quelque peu assidu avec ses œuvres fait rapidement voir la dextérité avec laquelle il manie les lois de l'analogie dans l'usage des mots pour des fins doctrinales: peu entiché de la métaphore, il fait volontiers un très large emploi de l'attribution et de la proportionnalité.

Ce sont là des principes que les auteurs d'un lexique thomiste n'ont pas le droit d'oublier dans la recension du vocabulaire de l'Aquinate. Nous ne voulons pas signifier par là que l'on s'en est écarté dans la préparation de ce *Lexicon*. Nous aurions aimé toutefois voir figurer dans la préface un exposé de principes méthodologiques aptes à guider les chercheurs moins familiarisés avec la langue et la pensée du Docteur angélique dans la lecture de ses œuvres. Les exemples apportées pour confirmer les différents sens des mots nous ont semblé parfois alignés au hasard sans que l'on puisse saisir la raison motivant leur choix ou leur ordre. Ainsi pour le mot *analogia*, quatre textes sont cités en confirmation de la traduction anglaise proposée: le premier est fort obscur et nous dit peu sur le vrai sens du mot; le second, bien choisi quant à son contexte, est cité partiellement; le troisième énonce une condition particulière de l'analogie d'attribution (du moins selon l'interprétation de Cajetan); le quatrième nous présente le mot dans un contexte doctrinal qu'il faut étudier avant d'y saisir le sens propre du vocable en question. Vu l'abondance des textes de saint Thomas sur l'analogie, on aurait certainement pu être plus heureux dans le choix des exemples destinés à en illustrer le sens.

Les auteurs proclament dans leur introduction la nécessité d'utiliser toutes les études lexicographiques antérieures. À cette occasion, ils témoignent de leur reconnaissance au *Thomas-Lexicon* de Schütz. Ils ont parfaitement raison. Mais ne doit-on pas regretter que ce soit là l'unique indication bibliographique mentionnée dans tout le fascicule ? On comprendra certes qu'une bibliographie générale énumérant tous les travaux spéciaux déjà faits sur l'un ou l'autre des termes du vocabulaire de saint Thomas n'est guère possible. Toutefois la mention de certains index déjà existants comme la *Tabula Aurea*, le *Dictionnaire de la Somme théologique* de Pègues, les index de la *Léonine*, la mention de revues qui se sont attachées à certaines études lexicographiques, tel le *Bulletin thomiste*, eussent avantageusement trouvé leur place dans les premières pages de notre *Lexicon*. Tout chercheur, au surplus, serait bien aise de trouver, après certains mots, une bibliographie spéciale lui permettant d'avoir une plus ample information sur l'objet de ses études.

Une dernière observation: les auteurs ont adopté pour la *Somme théologique* un mode de renvoi qui s'écarte des signes traditionnels; ainsi PP pour Prima Pars, PS pour la Prima Secundæ, etc. Absolument parlant, c'est peut-être leur droit puisqu'il s'agit de conventions. On peut tout de même se demander si cette innovation comporte des avantages véritables sur un autre mode de citer universellement utilisé.

Comme nous l'avons déjà dit, ces observations ne signifient en rien notre peu d'estime pour l'œuvre accomplie par le docteur Deferrari, la sœur Barry et le père McGuiness. Elles se présentent comme des desiderata pour une seconde édition d'une œuvre qui devrait ambitionner de devenir classique dans la littérature philosophique et théologique.

Jean PÉTRIN, o.m.i.

* * *

. *Breviarium Romanum ex decreto SS. Concilii Tridentini restitutum. Summorum Pontificum cura recognitum.* Ed. nova typica. Typis polyglottis vaticanis, 1949.

La Sacrée Congrégation des Rites déclare cette nouvelle édition du Bréviaire faite à la suite du motu proprio de Pie XII *In cotidianis precibus* du 24 mars 1945 approuvant la nouvelle traduction des Psaumes dans la récitation des Heures canoniales, l'édition *typica* que les autres éditions devront suivre.

D'un format très maniable, imprimé sur bon papier indien, cette édition du Bréviaire romain recevra certes la faveur de ceux qui sont tenus à le réciter. Tout a été prévu pour que la récitation soit facile: caractères clairs, disposition excellente. On a réduit au minimum les renvois à l'*Ordinarium* et au *Psalterium*. Tout ce qui doit être récité chaque jour de l'Ordinaire a été répété dans le Psautier. De même, pour les commémoraisons du temps de l'avent on a mis à chaque jour, les versets de Laudes et de Vêpres ainsi que l'oraison du dimanche. De même dans le propre des saints, les antiennes et les versets des commémoraisons ont été répétés.

La reliure souple et solide, le prix modique rendent ce bréviaire populaire. La Librairie Vaticane ajoutera elle-même les propres des diocèses et des ordres religieux qui devront être expédiés par l'acheteur.

Gaston CARRIÈRE, o.m.i.

Avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

Les sources du Code de Droit canonique latin

Dans ces quelques notes, nous voudrions étudier quelques textes fondamentaux qui ont servi de source à la codification latine entreprise sous Benoît XV et Pie X au point que l'une ou l'autre de leurs règles a parfois été littéralement reprise par le Code.

I. — LES DÉCRETS *DE REFORMATIONE* DU CONCILE DE TRENTE.

Seulement dix des vingt sessions du concile de Trente (1545-1563) promulguèrent un *Decretum De Reformatione* comportant un certain nombre de chapitres traitant de questions disciplinaires; ces chapitres sont en tout au nombre de 156.

Un grand nombre d'entre eux a inspiré les rédactions des schémas de la codification, mais à travers les remaniements multiples que ceux-ci ont subis, des réminiscences verbales bien nettes aux décrets tridentins ne se trouvent que dans un nombre assez restreints de canons dont voici la liste.

DE REFORMATIONE		CODE
session	chap.	
V,	2	1327, § 1, 2; 1347, § 2
VI,	1	338, § 4
XIII,	1	2214, § 2
XIV,	1	970
XXI,	3	395, § 1
	7	1426
XXII,	8	1515, § 1
	9	1425, § 1, 2
XXIII,	2	333
	8	1009, § 1
	11	978, § 1, 2
	13	978, § 3
	14	909, § 1
	18	1354, § 1; 1363, § 1; 1367; 1371

DE REFORMATIONE		CODE
XXIV,		
<i>de ref. matr.,</i>	chap. 1	1022; 1024; 1033
	2	285
	3	343, § 1; 340
	6	990, § 1
	13	394, § 3
	16	432 § 1, 2; 444, § 1, 2
XXV,		
<i>de regularibus</i>	chap. 5	601, § 1
	14	133, § 1

Ce sont des canons relatifs aux évêques, à l'ordination, à la prédication, aux séminaires qui se sont le plus littéralement inspirés des règles disciplinaires tridentines; en matière bénéficiale et pénale, le concile a plutôt fourni des principes généraux dont l'un ou l'autre est cependant reproduit par le Code¹.

II. — LE RITUEL ROMAIN DE PAUL V.

Le mot *sacrement* s'appliqua dès les premiers temps de l'Église aux rites mystérieux employés par elle pour la vie religieuse de ses membres, mais ce n'est qu'une dizaine de siècles plus tard qu'il fut réservé aux sept moyens de salut bien précis qui signifient et donnent la grâce. Ni le *Décret* de Gratien, ni la division classique des *Décrétales*, ne groupèrent ensemble l'étude de ces derniers.

De même, si ce qui concernait les jours de fête, les sépultures, les églises occupait des titres spéciaux dans les *Décrétales* de Grégoire IX², il n'y a pas de systématisation à propos des temps et des lieux sacrés.

Le Code de 1917, qui fut sur bien des points une entreprise juridique audacieuse, le fut assurément dans son livre III, le plus long des cinq, puisqu'il comprend 826 canons³. Sous la dénomination commune *De rebus*, ce livre groupe des « choses » bien diverses, comme le montre d'ailleurs le grand nombre de parties en lesquelles il est divisé⁴. Les trois premières parties, et même le début de la

¹ Le canon 2214 cite littéralement un décret tridentin.

² Livre II, titre 9; livre III, titres 28, 40, 48, 49.

³ Les livres, I, II, IV, V ont respectivement 86, 639, 643, 220 canons.

⁴ Six parties, alors que le livre I n'en compte aucune et que les livres II, IV et V n'en comptent que trois chacun.

quatrième, présentent de multiples points de contact avec la liturgie. Le canon 2 du Code déclare que celui-ci, pour la plus grande partie, ne s'occupe pas des lois liturgiques, mais il reconnaît cependant que certaines d'entre elles sont expressément corrigées par le Code.

Le contenu du Code répond-il à cette double affirmation ? Plutôt que de consacrer de longues considérations à cette insidieuse question, nous voudrions faire une réponse partielle et utile en publiant le tableau des concordances entre l'édition du rituel romain immédiatement antérieure au Code, le Code, et l'édition du rituel immédiatement postérieure, c'est-à-dire celle de 1925, les chiffres en caractère italique indiquant une similitude absolue.

<i>Rituel de Paul V</i>		<i>Code</i>	<i>Rituel de 1925</i>	
Titre I, ch. un.	<i>1 - 12</i>		Titre I, ch. un.	<i>1 - 12</i>
	<i>13 a</i>	736		<i>13 a</i>
	<i>13 b</i>			<i>13 b</i>
		1507 § 1		<i>13 c</i>
		731 § 2		<i>14</i>
	<i>15 - 18</i>			<i>15 - 18</i>
Titre II, ch. I	1	737 § 1	Titre II, ch. I	1
	2			2
		737 § 2		3
	3			4
	4			5
	5 - 6	757 § 2, 3		6
	7			7
	8			8
	9	732 § 2		9
	10 a	758		10 a
	10 b			10 b
	11			11
	12 a	738 - 741		<i>12 - 15</i>
	12 b	742 § 1		<i>16 a</i>
	13 a	742 § 2		<i>16 b</i>
	13 b	743		17
	14	742 § 3		<i>16 c</i>
	15 a	770		39
	15 b	759 § 3		
		745 § 2		19
	16	746 § 1 - 3		20 a
	17 a	746 § 4 - 5		20 b
	17 b	749		23
		747		21
	19	748		22

<i>Rituel de Paul V</i>	<i>Code</i>	<i>Rituel de 1925</i>
	750 - 751	24 - 25
	755 - 756	26 - 27
	759 - 763	28 - 32
22 - 26	764 - 767	33 - 36
	768 - 769	37 - 38
27 a	771	40
27 b	772	41
28	773	42
	774 - 775	43 - 44
29	776	45
	845 - 846	12 - 13
	851	14
	866 - 869	15 - 18
Titre IV, ch. III		Titre IV, ch. III
1 a		1 a
1 b	906, 859 § 1	1 b
	859 § 2	2 a
3 a		4 a
3 b	859 § 3	2 b
	859 § 4	2 c
	860	3
3 c		4 c
4		5
Titre IV, ch. IV		Titre IV, ch. IV
1 a	864	1
	865	2 a
1 b		2 b
2		3
4 a	858 § 1	4 a
4 b		4 b
	858 § 2	4 c
5		5
6		6 a
	847	6 b
	848 - 849	7 - 8
	850	9
7 - 10		10 - 13
Titre V, ch. I		Titre V, ch. I
1 - 2		1 - 2
3 a	946	3 a
3 b	734 § 1	3 b
3 c	734 § 2	3 c
	735	4
4		5
	938 § 1	6 a
	938 § 2	6 b
	939	7
5	940 § 1	8 a
	941	9

<i>Rituel de Paul V</i>	<i>Code</i>	<i>Rituel de 1925</i>
6	943	11
8	942	10
10 - 13		12 - 15
14	940 § 2	8 b
15 a	947 § 1 a	16 a
15 b	947 § 2 - 3	16 b
	947 § 4	16 c
16 - 20		17 - 20
	947 § 1 b	21
30		46
31	734 § 1	47
32		48
33	734 § 2	49
34 - 36		50 - 52
37	735 a	53 a
	735 § b	53 b
38 - 55		54 - 71
Titre II, ch. III		Titre II, ch. III
1	752 § 1 a	1 a
2	752 § 2 - 3	1 c
3	744	2
4 - 7		3 - 6
8	753 § 1	7 a
	753 § 2	7 b
9		8
10	752 § 1 b	1 b
11	754 § 1	9 a
12 a	754 § 2	9 b
12 b	754 § 3	9 c
13	754 § 4	9 d
14 - 17		10 - 13
Titre III, ch. I		Titre III, ch. I
1 a		1 a
1 b	871 - 872	1 b
1 c	882	1 c
1 d		1 d
2	888 § 1	2
3 - 6		3 - 6
7	908	7
8	909	8
	910	9
9 - 15		10 - 16
16	888 § 2	17
17		18
18	887	19
19 - 21		20 - 22
22	886	23
23	2252	24
24 - 25		25 - 26

<i>Rituel de Paul V</i>	<i>Code</i>	<i>Rituel de 1925</i>
Titre IV, ch. I		Titre IV, ch. I
1 - 4		1 - 4
5 a	1270	5 a
5 b	1269 § 1	5 b
6 a	1268 § 2 - 3	6 a
6 b	1271	6 b
6 c		6 c
7	1272	7
8 a	853	8 a
8 b	855 § 1	8 b
9	855 § 2	9
10		10
11	854 § 1	11
Titre VI, ch. I		Titre VI, ch. I
1 - 2		1 - 2
3	1213	3
	1215 - 1217	4 - 6
4		7
5		8
6	1235 § 1	9
7 - 8		10 - 11
11 a		12
11 b - 12		13 - 14
13 - 14		15 - 16
15	1214 § 1	25
16 - 17		17 - 18
	1205 § 1	20 a
	1208 § 1	20 b
	1209 § 2	21
	1205 § 2	22
	1202 § 2	23
18		24
Titre VI, ch. II		Titre VI, ch. II
1		1
2 a 7	1239 § 1 - 2	2
2 b - 5	1240 § 1	3 a
8	1240 § 2	3 b
	1241	4
Titre VII, ch. I		Titre VII, ch. I
1 - 3		1 - 3
4 a	1074 § 1	4 a
4 b	1094	4 b
5	1097 § 2	5
6	1032	13
7	1022, 1023 § 1, 1024-1025	6
8 a		7
8 b	1031 § 3	12
9	1028	9

<i>Rituel de Paul V</i>		<i>Code</i>		<i>Rituel de 1925</i>
	11	1030 § 2		11 b
	12			8 a
	13			8 c
		1029		10
		1030 § 1		11 a
		1021 § 2		14 b
		1034		15
		1101 § 1		16 a
	14 b	1101 § 2		16 b
	15 a			18 a
	15 b	1143		18 b
	16	1109		20
	17	1033		14 a
	18 a	1108 § 2		19 b
	18 b	1108 § 1		19 a
		1108 § 3		19 c
Titre VIII, ch. I	1	1147 § 2 - 3	Titre VIII, ch. I	1
		1148 § 2		2
		1149		3
		1150		4
		1304		5
	2			6
	3 - 7			7 - 9
Titre IX, ch. I	1	1290 § 1	Titre IX, ch. I	1
	2	1295		2
	8 - 9	1290 § 2		8 - 9
Titre X, ch. I	1	1151	Titre XI, ch. I	1
	2 - 21			2 - 21
Titre X, ch. 2	1 a	470 § 1	Titre XII, ch. I	1
		470 § 2		2
		1107		3
	1 b			4

Une première impression qui se dégage de l'ensemble de ce tableau est que les chapitres introductifs des divers titres du rituel romain, dans les deux éditions, s'occupent de bien des questions que le Code néglige, et que dans ces questions le rituel de 1925 ne fait en général que reproduire l'édition antérieure. Le Code, en effet, s'en tient aux problèmes essentiels qui présentent un aspect juridique de validité ou de licéité: ministre, sujet, conditions de temps et de lieu, etc.

Une deuxième indication, qui résulte déjà d'un regard plus détaillé sur le tableau, est que, sauf quelques cas ⁵, le Code ne reproduit pas purement et simplement la règle empruntée au rituel existant, mais qu'il l'amende ⁶ et il faut croire qu'il le fait utilement, puisque la plupart du temps c'est dès lors son texte et non celui du rituel de Paul V qui est repris dans le rituel de 1925.

Il n'en demeure pas moins vrai — et ceci est une troisième remarque — que le rituel de Paul V a été une source très importante du livre III du Code.

(à suivre)

M. l'abbé Charles DE CLERCQ.

⁵ Canons 754 § 2, 855 § 2. Aux canons 749, 753 § 1, 754 § 3, 757 § 3, la modification du texte du rituel existant est de pure forme.

⁶ A titre d'exemple, signalons ce qui concerne les baptêmes prénataux. Le rituel de Paul V contient déjà des indications à leur sujet, le Code les reprend en grande partie littéralement, mais le can. 746 § 1 apporte une restriction qui ne se trouvait pas au rituel, les can. 746 § 2-4 et 747 font une distinction plus nette en ce qui concerne la condition à exprimer ou non en conférant le baptême.

*L'objet de la psychologie**

La psychologie se présente à nos contemporains, soit comme une science opposée à la philosophie¹, soit comme une science à deux secteurs différents: l'un parmi les sciences naturelles, que l'on appelle psychologie *expérimentale*; l'autre parmi les sciences philosophiques, que l'on dénomme psychologie *rationnelle*². Sans discuter, pour le moment, la justesse de ces épithètes prétendues distinctives, acceptons-les provisoirement comme elles sont et demandons-nous quel est l'objet de la psychologie.

Les hommes de laboratoire ne semblent pas s'entendre sur ce sujet. Dans un *Rapport* récent (1947) de l'Université Harvard, l'on nous dit: « Psychology is actually what psychologists do and teach³. » Or les psychologues se divisent en plusieurs systèmes divers, parfois opposés. En face de cette multiplicité, un auteur n'hésitait pas à conclure: « What is to be the true definition of psychology? Obviously, from what has been said, a simple, direct, and satisfactory answer cannot be given . . . On the other hand, it is possible to indicate, in a general way, the shape that psychology seems to be taking in the hands of modern workers⁴. » C'est aussi l'avis d'André Lalande: « En réalité, ce nom de psychologie réunit plusieurs études différentes qui doivent être définies séparément⁵. »

Une certaine diversité règne aussi parmi les scolastiques. Par exemple, le père Robert Brennan, o.p.: « We may define psychology, therefore, under this twofold aspect, as *the study of the acts, powers, habits, and nature of man*. In this definition we can discern both

* Un résumé de ce travail a été présenté au 18^e Congrès de l'ACFAS; Québec, 15-16 octobre 1950.

¹ Comme exemple, James Mark BALDWIN, *Dictionary of Philosophy and Psychology*, New edition, 3 vols, New York, Macmillan, 1911.

² Voir les manuels de philosophie scolastique.

³ *The Place of Psychology in an Ideal University*, Harvard, University Press, 1947, p. 2.

⁴ Fred S. KELLER, *The Definition of Psychology*, New York, Appleton, 1937, pp. 101-102.

⁵ *Vocab. techn. et crit. de la Phil.*, 5^eéd., Paris, Presses Universitaires de France, 1947, p. 834. Voir A. LALANDE, dans *Nouv. tr. de psych.* par B. DUMAS, t. I, p. 370.

the scientific and the philosophic ambitions of psychology⁶. » Auparavant, le père Bernard Boedder, s.j., intitulait son traité: *Psychologia rationalis seu Philosophia de anima humana*⁷. Tout récemment, dans son *Précis de Psychologie thomiste*, l'abbé Stanislas Cantin n'aborde pas ce problème. Il laisse à une immense *Introduction* de M. Charles de Koninck le soin de répondre. « Vous commencez à présent, nous dit ce dernier, l'étude de la troisième espèce de mobilité, celle de l'être mobile animé, du corps vivant. Et voici qu'une première difficulté se pose au sujet du titre même de ce traité. Le mot *psychologie* signifie que c'est bien l'âme, et non le vivant ou l'être mobile animé, qui fait l'objet de ce discours. Les *Physiques* avaient pour objet l'être mobile comme tel, le *De Cælo* traitait du corps mobile; le *De Generatione et Corruptione*, des choses qui viennent à l'être et qui périssent au terme d'un mouvement selon la qualité, appelé altération. Cependant le traité de l'âme étudie d'emblée non pas le mobile animé, le corps vivant, mais résolument ce qui n'est en somme qu'un principe des vivants naturels: leur principe propre et intrinsèque que nous convenons d'appeler l'âme. » Et l'on ajoute qu'il en doit être ainsi, « comme saint Thomas le soutient expressément⁸ ».

À considérer l'étymologie du mot, la psychologie signifie évidemment la science de l'âme. Il est aussi indéniable que « le traité de l'âme » étudie « l'âme ». Seulement la question est de savoir si les disciplines qu'on appelle aujourd'hui « psychologie » ont réellement l'âme pour objet ? Historiquement, ce mot a été choisi d'après des vues philosophiques pour le moins discutables. Ce qui est plus grave, l'attitude qui a suscité l'origine de ce mot a nui considérablement et nuit encore aux sciences qu'il prétendit et qu'il prétend toujours dénommer. Et, en fait, ce mot ne désigne plus ce qu'il signifie. C'est ce que nous espérons montrer.

* * *

Le mot *psychologie* était inconnu d'Aristote, de saint Augustin et de saint Thomas. Nous ne savons pas avec certitude qui en fut

⁶ *History of Psychology from the Standpoint of a Thomist*, New York, Macmillan, 1945, p. 13.

⁷ *Psychologia Rationalis* ed. 3^a, Friburgi (Br), Herder, 1906.

⁸ Québec, Université Laval, 1948, préf., p. VIII.

le véritable auteur. On parle de Goclenius, professeur à Marbourg, qui l'aurait donné pour titre à l'un de ses ouvrages, en 1590; ainsi que de son disciple Casmann, qui publia, en 1594, une *Psychologia Anthropologica, sive animæ humanæ doctrina*⁹. Pendant le XVII^e siècle, le mot ne semble pas employé. Il est repris, au XVIII^e siècle, par Christain Wolff, lui aussi professeur à Marbourg. Il écrivit une *Psychologia empirica* (1732)¹⁰ et une *Psychologia rationalis* (1734)¹¹, faisant toutes deux partie de la philosophie. Imprégné des idées de Leibnitz et de Descartes, il fait de la psychologie une science de l'âme, qu'il rattache à la métaphysique, laquelle est une partie de la philosophie spéculative. Remarquons seulement qu'il ramène les êtres connaissables à trois catégories: Dieu, les âmes et les corps¹²; et qu'il définit la philosophie, « la science des possibles¹³ ». Sous l'influence de Wolff, le mot « psychologie » s'implante définitivement dans la science, non toutefois sans résistance.

En dehors de la scolastique, s'il est encore d'usage assez rare au XVIII^e siècle malgré les travaux de Condillac, l'utilisation qu'en firent Kant¹⁴ et Maine de Biran¹⁵ acheva de le consacrer. De nos jours, toutefois, on en sent de plus en plus les inconvénients; mais on hésite à secouer l'ambiance. Ainsi, écrit Norman L. Mun, « it has been claimed that, since the psyche is beyond range of scientific investigation and psychologists do not profess to study it anyway, some other term which better represents the actual scope of investigation

⁹ Voir André LALANDE, *La Psychologie, ses divers objets et ses méthodes*, dans *Nouveau traité de psychologie* par Georges DUMAS, Paris, Alcan, 1930, t. I, p. 367.

¹⁰ *Psychologia empirica*, editio nova, Francofurti & Lipsiæ, Officina Libraria Rengeriana, 1738 [1^a editio, 1732].

¹¹ *Psychologia rationalis*, editio nova, Francofurti & Lipsiæ, Officina Libraria Rengeriana, 1740 [1^a editio, 1734].

¹² « Entia quæ cognoscimus sunt Deus, animæ humanæ ac corpora seu res materiales » (*Philosophia rationalis seu Logica*, edit. tertia, Francofurti & Lipsiæ, Officina Libraria Rengeriana, 1740 [1^a editio: 1728], disc. prælim., cap. 3, § 55, p. 28).

¹³ « Philosophia est scientia possibilium, quatenus esse possunt » (*Logica*, disc. prælim., cap. 2, § 29, p. 13).

¹⁴ *Kritik der reinen Vernunft* (1871), Trad. franç., par J. BARNI et P. ARCHAMBAULT, *Critique de la Raison pure*, Paris, Flammarion, 1937, t. II, p. 209-259.

¹⁵ *Essai sur les Fondements de la Psychologie et sur ses Rapports avec l'Étude de la Nature* (1812): *Œuvres de Maine de Biran*, édit. TISSERAND, t. VIII et IX, Paris, Alcan, 1932. N'oublions pas, cependant, qu'en 1823, Maine de Biran rédigeait de nouvelles considérations et qu'il les intitulait, non plus « psychologie », mais plutôt « anthropologie »; et il justifiait son changement (*Nouveaux essais d'anthropologie*,: *ibid.*, t. XIV, Paris, Presses Universitaires de France, 1949).

should be substituted for « psychology ». Several terms have been suggested, including *behaviorism* and *anthroponomy* (from *anthropos*, man; and *nomos*, law), but tradition is so strong that « psychology » will doubtless remain¹⁶. »

Les scolastiques, de leur côté, hésitèrent longtemps avant de se servir du mot « psychologie », et le rejetèrent même tout d'abord. Voici quelques détails sur environ 85 auteurs consultés. Lossada intitule son traité *Animastica* (1735)¹⁷; Bouvier, *Pneumatologia* (1824)¹⁸; Signoriello, *Dynamilogia* (1878)¹⁹. Liberatore emploie « psychologia » (1840)²⁰; de même Rosmini en 1846²¹, Tongiorgi en 1861²² et Zigliara en 1876²³. Pourtant Ubaghs (1848)²⁴, Kleutgen (1860)²⁵, Sanseverino (1862)²⁶, Cornoldi (1872)²⁷, Vallet (1879)²⁸,

¹⁶ *Psychology*, Boston, Houghton Mifflin, 1946, p. 17 a, note 1.

¹⁷ *Cursus Philosophici Salmanticenses S.J.*, t. VIII, *Animastica seu De Anima*, Barcinone, Subirana, 1883.

¹⁸ *Institutiones Philosophicæ* 10^a ed., Parisiis, Méquignon, 1853, p. 388.

¹⁹ *Philosophia christiana* . . . auctore Cajetano SANSEVERINO. Opus denuo recensuit Nuntius Can. SIGNORIELLO, vol. V, *Dynamilogia generalis*, Neapoli, Officina Bibliothecæ Catholicæ Scriptorum, 1878. Notons que dans l'original, l'auteur, Sanseverino, s'était servi du mot « anthropologia ».

²⁰ *Institutiones Philosophicæ*, Prati, Giachetti, 1881, t. II, p. 191. — On oublie trop souvent que Liberatore écrivit en 1862 un autre traité sur ce sujet. Il l'intitula *Dell'uomo* (trad. franç., *Le Composé Humain*, Paris, Delhomme et Brigue, sd).

²¹ Antonio ROSMINI-SERBATI, *Psicologia*, 3 vols. Novara, Miglio, 1846-50. Pourtant, un peu plus tôt, il avait intitulé l'un de ses ouvrages « anthropologie »: *Anthropologia in servizio della scienza morale*, Milano, Pogliani, 1838.

²² *Institutiones Philosophicæ*, Romæ, Officina Soc. Aurelianæ, 1861, t. III, — *Psychologia* — *Theologia*.

²³ *Summa Philosophia*, 11^a edit., Parisiis, Delhomme et Brigue, 1898, t. III, *Cosmologia*, *Psychologia*, *Theologia Naturalis* [1^a editio: 1876].

²⁴ *Anthropologiæ Philosophicæ Elementa* cura Gerardi Casimiri UBAGHS, Lovanii, Vanlinthout et Vandenzande, 1848.

²⁵ *Die Philosophie der Vorzeit* (1860-1863), trad. franç. par C. SIERP, *La Philosophie scolastique*, Paris, Gaume & Duprey, 1870, 8^e dissert., *De l'Homme*, t. IV, p. 1-269.

²⁶ *Elementa seu Institutiones Philosophiæ Christianæ* . . . auctore Cajetano SANSEVERINO, altera editio, Neapoli, Officina Bibliothecæ Catholicæ, 1873-1874, t. III, *Anthropologia* [1^a editio, 1864].

²⁷ *Lezioni di filosofia scolastica* (1872), trad. lat. Dominico AGOSTINI, *Institutiones Philosophiæ Speculativæ ad mentem Sancti Thomæ Aquinatis auctore J. M. Cornoldi, S.J.*, Bononiæ Officina Mareggianiana, 1878, *Physica particularis*, pars IV, *De Homine*, p. 415-643.

²⁸ *Praelectiones Philosophicæ*, 7^a editio studiose recognita, Parisiis, Roger & Chermioz, 1894 [1^a editio, 1879].

de Maria (1892)²⁹, Reinstadler (1901)³⁰ préfèrent « anthropologia ». Farges et Barbedette semblent hésitants (1898): « Le nom de Psychologie . . . signifie la science de l'âme. Cette science, d'autres l'appellent Anthropologie . . . Ces deux appellations sont équivalentes, car la Psychologie, au sens ordinaire du mot, ne traite pas seulement de l'âme prise en elle-même, mais encore des facultés de l'âme et de son union avec le corps³¹. » Palmieri est plus catégorique: « Anthropologiam nominamus hanc partem potius quam Psychologiam, quia de Homine, veterum more, non de anima tantum acturi sumus³². » Graduellement, toutefois, le courant lancé par Wolff l'emporte, et, au début du XX^e siècle, le mot « psychologie » est communément reçu.

Depuis quelques années, cependant, une réaction se dessine. Le père Robert Brennan, o.p., conserve le terme « psychologie »: *Thomistic Psychology*, ajoutant en sous-titre: *A Philosophic Analysis of the Nature of man* (1941)³³. Le père Celestine N. Bittle, o.f.m., renverse la perspective, en disant: *The Whole Man*, et en second lieu: *Psychology* (1948)³⁴. Le père Henri Renard, s.j., écrit simplement: *The Philosophy of Man* (1948)³⁵, sans même mentionner le mot « Psychologie »; de même le père George P. Klubertanz, s.j., *The Philosophy of Human Nature* (1949)³⁶.

Ce bref rappel historique indique que le mot « psychologie » n'a pas été inventé par les scolastiques, ce qui était connu; mais aussi, contrairement à certaines opinions reçues, qu'il n'est pas dans la tradition thomiste, qu'il constitue une déviation à son esprit le plus authentique. Simple question de vocabulaire, pourrait-on dire; pourquoi perdre son temps à discuter pour des mots? Il nous reste à montrer que le terme « psychologie », après être né d'une inspira-

²⁹ *Philosophia Peripatetico-Scholastica*, Romæ, Forzani, 1892, t. II, Complectens *Philosophiam naturalem seu Cosmologiam* et *Anthropologiam*.

³⁰ *Elementa Philosophiæ Christianæ*, editio 7^a, tome II, Complectens *Anthropologiam, Theologiam Naturalem, Ethicam*, Friburgi (Br.), Herder, 1913, [1^a editio, 1901].

³¹ *Cours de Philosophie scolastique*, t. II, *Psychologie, Théodicée, Morale*, Paris, Berche & Tralin, 1898, p. 1.

³² *Institutiones Philosophicæ*, Roma, Della Pace, 1875, t. II, p. 251.

³³ New York, Macmillan, 1941.

³⁴ Milwaukee, Bruce, 1945.

³⁵ Milwaukee, Bruce, 1948.

³⁶ Edition miméographiée, St. Louis (Mo, U.S.A.), St. Louis University, 1949.

tion platonicienne et cartésienne, donna par la suite une fausse orientation aux sciences qu'il prétend dénommer, tant sur le plan expérimental que sur le plan philosophique.

* * *

La science de soi remonte aux premières démarches de la pensée. En s'éveillant, l'homme s'est questionné sur lui-même; et les réponses qu'il s'est données ont influencé les autres branches de sa science. Un coup d'œil sur l'histoire de la philosophie occidentale peut nous en convaincre. Les premiers sages se représentaient l'homme comme une substance matérielle. La réflexion ne tarda pas à découvrir en nous autre chose que le corps. Le plus difficile n'était pas de bien comprendre et de nommer correctement cette autre partie de soi, mais d'expliquer comment et le corps et l'âme, sans se confondre, s'unissent dans l'unité du moi.

Fidèle disciple de Socrate, Platon se préoccupa d'élucider ce problème³⁷; mais, en définitive, il se représenta l'homme comme une âme exilée et enfouie dans un corps, dont toute la perfection consiste à en sortir au plus tôt³⁸. Aristote jeune refléta une position semblable dans l'*Eudème* (ch. 2). Il sentit pourtant bientôt la fragilité d'une telle réponse. C'est lui qui nous donna probablement la première doctrine sérieuse sur l'homme: sa vie végétative et sensitive, dans plusieurs écrits de science naturelle; son principe vital, dans le célèbre traité *De l'Âme*. « L'âme est l'entéléchie première d'un corps naturel organisé. C'est aussi pourquoi il n'y a pas à rechercher si l'âme et le corps sont une seule chose, pas plus qu'on ne le fait pour la cire et l'empreinte, ni, d'une manière générale, pour la matière d'une chose quelconque et ce dont elle est la matière³⁹. » Aristote insiste sur l'unité substantielle du vivant: « De même que, dans l'étude d'une maison, c'est la figure complète et sa forme qui nous intéresse, non pas seulement les briques, le mortier et la charpente; ainsi dans la philosophie naturelle, c'est la substance

³⁷ Al-Farabi (950) commence ainsi sa *Philosophie de Platon*: « Primum investigavit hominis, quoad homo est, perfectionem, quæ esset inter res humanas, quibus felix fieret; nam omnia existentia perfectionem aliquam habent » (ALFARABIUS, *De Platonis Philosophia* ediderunt Franciscus Rosenthal et Richardus Walzer, London, Ædibus Instituti Warburgiani, 1943, p. 3).

³⁸ Léon ROBIN, *Platon*, Paris, Alcan, 1938, p. 172-203.

³⁹ *De Anima*, II, 1: 412 b 5-8.

composée et totale qui nous retient avant tout, non pas ses parties qu'on ne retrouve pas séparées de cette substance et dont elles ne sont que les constituantes ⁴⁰. »

Cette unité substantielle du vivant en général et de l'homme en particulier fut malheureusement oubliée par les successeurs d'Aristote. Ses disciples immédiats s'adonnèrent plutôt aux sciences naturelles. Les médecins continuèrent leurs recherches sur le corps; les néo-platoniciens reprirent leur analyse de l'âme: un dualisme inquiétant envahit la science.

C'est dans cette atmosphère que s'épanouit la lumière de l'Évangile, annonçant une vie supérieure. Les Pères de l'Église, tout imprégnés de la doctrine du salut telle que présentée dans le Nouveau Testament, mais aussi formés à l'école de la philosophie platonicienne, concentrent leur science de l'homme dans les gloses ascétiques et morales sur la perfection de l'âme. Comme l'écrit saint Augustin, « *Philosophiæ duplex questio est: una de anima nostra, altera de Deo. Prima efficit ut nos noverimus; altera, ut originem nostram; illa nos dignos beata vita: hæc, beatos reddit* ⁴¹. »

Les docteurs médiévaux, philosophes et théologiens, nourris des enseignements des Pères et de la pensée platonicienne telle que revécue par saint Augustin, résument leur science de l'homme dans une analyse réflexive de son âme: les traités sur l'âme se multiplient.

Mais voici que dans ce milieu intellectuel augustinien, pénètrent peu à peu les œuvres d'Aristote. Après une opposition tenace, elles trouvent un défenseur autorisé dans la personne de saint Thomas d'Aquin. Ce dernier nous donne un beau commentaire du *De Anima* d'Aristote. On aurait cependant tort de restreindre à ce travail d'interprète fidèle l'anthropologie du Docteur Angélique. Il était trop pénétré de la philosophie d'Aristote pour oublier la réalité concrète et l'unité substantielle de l'homme. Il le montre, dans la *Somme théologique*: « *Post considerationem creaturæ spiritualis et corporalis, nous dit-il, considerandum est de homine, qui ex spirituali et corporali substantia componitur. Et primo, de natura ipsius hominis; secundo, de ejus productione. Natura autem hominis considerare pertinet ad*

⁴⁰ *De Partibus Animalium*, I, 5: 645 a 31-37.

⁴¹ *De Ordine*, II, 18: ML 32, 1017, n° 47.

theologum ex parte animæ, non autem ex parte corporis, nisi secundum habitudinem quam habet corpus ad animam⁴². » C'est donc l'homme que saint Thomas envisage; mais, en bon théologien, il ne considère que l'âme, en tant que sujet de la vie surnaturelle. La vraie position philosophique de saint Thomas sur l'homme jaillit de toutes ses œuvres. Il nous enseigne qu'on ne connaît la substance qu'à travers l'agir; que les opérations sont des manifestations du suppôt auquel elles sont attribuables. C'est pourquoi, tout en statuant l'existence de l'âme, il ne cesse de répéter que, strictement parlant, c'est le vivant qui agit par son âme: « Potest igitur dici quod anima intelligit sicut oculus videt, sed magis proprie dicitur quod homo intelligit per animam⁴³. »

Les scolastiques postérieurs limitèrent trop souvent la philosophie de l'homme que nous laissa saint Thomas, à son explication du traité *De l'Âme*. Voilà pourquoi ils se contentèrent de commenter et de recommander le *De Anima* d'Aristote: Scot, o.f.m., (1270-1308); Cajetan, o.p., (1468-1534); Sylvestre de Ferrare, o.p., (1474-1528); Dominique Soto, o.p., (1494-1560); François Tolet, s.j., (1532-1596).

François Suarez, s.j., (1548-1617) se dégage du commentaire et élabore ses œuvres en s'efforçant de suivre un ordre un peu plus personnel. Parvenu à l'étude de l'homme, alors que saint Thomas avait intitulé cette partie: *De Homine*, Suarez écrit: *De Anima*. Il s'en explique ainsi dans son prœmium: « Quamvis autem homo ex corpore et anima constet, ac proinde utriusque partis cognitio ad totum hominem cognoscendum necessaria videatur, præsertim quia nec materia sine forma, nec forma sine materia, teste Aristotele 2 *Physicorum*, cap. 2, exacte cognosci potest, nihilominus de sola hominis anima tractatum hunc inscribimus, non quia corporis cognitio omnino negligenda sit, sed ut significemus intentionem nostram in animam ipsam per se, et (ut ita dicam) directe dirigi, de corpore vero illa tantum delibanda esse, quæ ad cognitionem animæ, et facultatem ejus, quæ corpore ad functiones suas, ut organo utuntur, fuerit necessarium⁴⁴. » Il est intéressant de noter ici toutes les précautions que prend Suarez pour justifier, ou tenter de justifier, sa perspec-

⁴² *S. Theol.*, I^a, q 75, prœm.

⁴³ *S. Theol.*, I^a, q. 75, a 2, ad 2.

⁴⁴ *De Anima*, prœm., n^o 2: Opera Omnia, t. III, p. 463, Parisiis, Vivès, 1856.

tive platonicienne, tout en admettant qu'on ne puisse élaborer une science réelle de l'homme en faisant abstraction de son corps. La position des scolastiques devient tellement délicate qu'ils se croient obligés de la défendre en dissertant pour savoir si l'objet de la *psychologie* est bien l'âme ou le corps animé: Tolet, Conimbricenses, Rubius, Aguirre ⁴⁵.

Quelques années après Suarez, Jean de Saint-Thomas, o.p., (1589-1644), dans son *Cursus Philosophicus*, commente plus strictement les trois livres d'Aristote sur l'âme, sans oublier d'aborder le problème de l'objet même du traité. « Circa subjectum, de quo agitur in isto tractatu, dubium est, an subjectum horum librorum sit anima vel corpus seu ens animatum. Et quod sit anima colligi videtur. » Évidemment, un traité sur l'âme doit nécessairement avoir l'âme pour objet. L'auteur a cependant soin de conclure: « Itaque libri isti de Anima non sunt integer tractatus, sed pars quædam tractatus de corpore animato ⁴⁶. » Cette phrase manifeste le robuste bon sens du véritable thomisme.

À peu près dans le même temps, le Père Cosmas Alamannus, s.j. (1559-1634), dans sa *Summa Philosophica D. Thomæ* (Parisiis, 1639), intitule la 3^e partie de sa Physique, *In Libros De Anima*. Il les introduit par ces mots: « Tractationem aggrediemur corporis animati. Quoniam vero corpus animatum duabus partibus constat, corpore scilicet et anima; de utraque agemus, præcipue tamen de anima: tum quia cognitio corporis animati fere tota pendet ex cognitione animæ, cum omnia corpora animata in illa conveniant, et per talem animam inter se singula distinguantur; tum quia cum anima sit forma, et illius cognitio perfectior est atque nobilior ⁴⁷. » Suarez, parlant en théologien, admettait encore que la connaissance du corps était nécessaire à une notion saine de l'homme. Alamannus, qui ne se place pas sur le plan théologique, mais sur le plan philosophique, avoue simplement que *presque toute* la connaissance du corps animé dépend de la connaissance de l'âme: « . . . cognitio corporis animati fere tota

⁴⁵ Voir Joannes Josephus URRABURU, s.j., *Institutiones Philosophicæ*, t. IV, n° 2, Vallisoleti, Typis Viduæ ac Filiorum A. Cuesta, 1894. Voir Tilmann PESCH, s.j., *Institutiones Psychologicæ*, Friburgi (Br.), Herder, 1896, t. I, n° 34.

⁴⁶ Edit. REISER, Taurini, Marietti, 1937, t. III, p. 3 a 1-5 et p. 4 a, 34-35.

⁴⁷ Edit. BRINGMANN, Parisiis, Lethielleux, 1890, t. II-2, p. 1.

pendet ex cognitione animæ ». Nous trouvons ici, semble-t-il, la formulation nette d'une attitude déjà ancienne et le point de départ d'une orientation platonicienne en philosophie scolastique. La montée des sciences expérimentales ne fera que l'accentuer.

Jusqu'à Descartes, de même que la philosophie assumait pratiquement toute la science, ainsi la scolastique accaparait presque toute la pensée philosophique. Il y avait déjà eu des tentatives d'émancipation, surtout depuis Roger Bacon (1214-1292). Avec Descartes s'opère la distinction définitive, sous forme d'une séparation et même d'une opposition entre la science philosophique et la science expérimentale. Ce n'est pas le lieu d'en suivre les phases dans les différentes branches des connaissances. Contentons-nous de la science de l'homme.

Nous verrons d'abord les non-scolastiques, puis les scolastiques.

I. — LES NON-SCOLASTIQUES.

Suivant la voie tracée par Descartes, on applique désormais la méthode expérimentale à l'étude de l'homme; mais aussi malheureusement on s'inspire des principes dualistes présumés par le philosophe français. Les médecins scrutent le corps de l'homme et créent graduellement diverses sciences spécialisées: anatomie, physiologie, etc. D'autres chercheurs analysent l'âme humaine, en centralisant leurs préoccupations autour de la pensée, et commencent à dénommer cette étude, « psychologie ». Les Anglais de cette période préfèrent l'expression « mental philosophy ».

Dans ce domaine, il faut remarquer, au XVII^e siècle, Thomas Hobbes (1588-1679), John Locke (1632-1704), Baruch Spinoza (1632-1677), Gottfried Wilhelm Leibnitz (1646-1716); au XVIII^e siècle, Christian Wolff (1679-1754), George Berkeley (1685-1757), David Hartley (1704-1757), David Hume (1711-1776), Thomas Reid (1704-1796), Julien Onfroy de la Mettrie (1709-1757), Claude-Adrien Helvétius (1715-1771), Étienne Bonnot de Condillac (1715-1780), Emmanuel Kant (1724-1804), Johann Nicolas Tetens (1736-1807), Pierre-Georges Cabanis (1757-1808), Dugald Stewart (1753-1828) . . . Les hommes orientent leurs efforts sur la pensée humaine, en vue de résoudre le problème de l'âme, en supposant une certaine notion de

substance. « Looking back over the story of psychology from Descartes' time on, I believe it is possible to evaluate the leading thinkers by reference to a single criterion: the idea of substance. By this I mean that the psychological systems of the moderns have been right or wrong precisely to the extent that their views about substance have been right or wrong ⁴⁸. » La théorie de l'associationisme domine et sert à expliquer le fonctionnement et parfois même la structure de l'âme. C'est une application au vivant de la mécanique Newtonienne ⁴⁹.

Au début du XIX^e siècle, la science de l'homme est de plus en plus écartelée. L'étude du corps est entreprise par les différentes branches de la médecine; celle de l'âme, par la « psychologie ». La psychologie d'alors cherche à appliquer à son domaine une méthode scientifique. Deux tendances se manifestent: l'une qu'on pourrait qualifier de *réflexive*, l'autre d'*empirique*. La première voudrait faire de la psychologie une science d'analyse introspective, se rattachant à la philosophie; la seconde prétend créer une science autonome, indépendante de toute philosophie et de toute autre science expérimentale, ayant ses principes, ses lois et sa méthode ⁵⁰.

Les partisans de la première position se partagent évidemment en plusieurs groupes, suivant leurs propres positions philosophiques. Pareille distribution, qu'il ne faudrait pas trop presser, aide à discerner les tendances générales. 1^o IDÉALISME: Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), Johann Friedrich Herbart (1776-1841), Friedrich Wilhelm Joseph Von Schelling (1775-1854), Rudolph Hermann Lotze (1817-1881), Charles Renouvier (1815-1893). 2^o VOLONTARISME: Arthur Schopenhauer (1788-1860), Eduard Von Hartmann (1842-1906), Friedrich Nietzsche (1844-1900), Friedrich Paulsen (1846-1908), Alfred Fouillée (1838-1912). 3^o SPIRITUALISME: Pierre Maine de Biran (1766-1824), Victor Cousin (1792-1867), Théodore Jouffroy (1796-1842), Louis Bautain (1796-1867), Léon Ollé-Laprune (1839-1898), Paul Janet (1823-1899), Jules Lachelier (1832-1918), Lionel-Alexandre Dauriac (né en

⁴⁸ Robert BRENNAN, o.p., *Hist. of Psych.*, p. 116.

⁴⁹ Voir George Sidney BRETT, *Psychology* (History of), dans Enc. Brit., 1944, p. 711 a.

⁵⁰ Voir André LALANDE, *La Psychologie, ses divers Objets et ses Méthodes*, dans *Nouv. Traité de Psych.*, par G. DUMAS, t. I, p. 368.

1847). 4° EMPIRISME: Thomas Brown (1778-1820), James Mill (1773-1836), Charles Bell (1774-1842), William Hamilton (1786-1856). 5° POSITIVISME: Auguste Comte (1798-1857), Émile Littré (1801-1881), John Stuart Mill (1806-1873), Karl Marx (1818-1883), Hippolyte Taine (1828-1893), Herbert Spencer (1820-1903), William James (1842-1910), Alfred Binet (1857-1911). 6° PHÉNOMÉNOLOGISME: Franz Brentano (1838-1917), James Ward (1843-1925), Karl Stumpf (1846-1936), Edmund Husserl (1859-1938), Nicolai Hartmann (né en 1882).

Parmi ces auteurs, les uns se méfient du mot « psychologie ». « J'aurais pu, écrit Littré, me servir du terme *psychologie*, employé depuis Wolff pour désigner l'étude des phénomènes intellectuels et moraux . . . Pourtant, comme il est certain que la psychologie a été à l'origine, et qu'elle est encore l'étude de l'esprit indépendamment de la substance nerveuse, je ne veux pas, je ne dois pas user d'un terme qui est le propre d'une philosophie autre que celle qui emprunte son nom aux sciences positives⁵¹. » La plupart, cependant, acceptent le mot « psychologie », mais l'entendent à leur manière. Les positivistes de toutes nuances réduisent la psychologie à la physiologie. « Les véritables lois de la psychologie ne peuvent être, en définitive, que des lois physiologiques . . . La psychologie n'a pas de domaine propre, pas même celui du rêve, ou du moins du rêve relatif et réel; elle n'est qu'une forme subjective et provisoire de la physiologie, qui n'est elle-même qu'une branche de la physique⁵². » Pour des idéalistes, au contraire, la psychologie a pour objet la connaissance sensible; elle doit abandonner à la métaphysique la science de l'esprit. « La psychologie a pour domaine la connaissance sensible, écrit Lachelier; elle ne connaît de la pensée que la lumière qu'elle répand sur la sensation; la science de la pensée en elle-même, de la lumière dans sa source, c'est la métaphysique⁵³. »

Quels que soient leurs principes, les hommes de ces différentes écoles s'accordent tous sur un point: conserver en psychologie une

⁵¹ *La Science au Point de Vue philosophique*, 5^e édit., Paris, Perrin, 1884, p. 308. [1^{re} édition 1873]. Voir E. LITTRÉ, *Dict. de la Lang. franç.*, Paris, Hachette, 1885, au mot « *Psychologie* », t. III, p. 1375.

⁵² Jules LACHELIER, résumant la psychologie opposée à celle de V. COUSIN, dans *Psychologie et Métaphysique*, art. publié dans la *Revue philosophique*, 19 (1885), 481-516, reproduit dans *Œuvres de Jules Lachelier*, Paris, Alcan, 1933 t. I, p. 183 et 185.

⁵³ Jules LACHELIER, *Psychologie et Métaphysique*, dans *Œuvres*, t. I, p. 219.

méthode philosophique. En voulant demeurer philosophique, la psychologie « scientifique » piétinait sur place et n'avancait pas, tout comme la « physique » ou la « natural philosophy » de Newton fit de réels progrès sur le plan expérimental lorsqu'elle se décida à utiliser une autre méthode que celle de la philosophie.

C'est ce que comprirent des chercheurs opiniâtres. Ils eurent comme précurseurs, Ernst Heinrich Weber (1795-1878), Gustav Theodor Fechner (1801-1887), Claude Bernard (1813-1896) et Alexander Bain (1818-1903). Wilhelm Max Wundt (1832-1920) peut être considéré comme la fondateur de la psychologie expérimentale, car il lui fournit une véritable méthode d'observation et d'analyse. C'est Wundt qui organisa le premier laboratoire de psychologie expérimentale, à Leipzig, en 1879, et qui fonda aussi un *Journal de Psychologie*, en 1881. Son initiative fut imitée aussitôt. La psychologie expérimentale réalisa son nom et les laboratoires apparurent, en ce domaine, dans les principales universités. Ivan Petrovitch Pavlov (1849-1936) en ouvrit un à Saint-Petersbourg, vers 1880; Stanley Hall (1844-1924), à Johns Hopkins (U. S. A.), en 1883; Henri-Étienne Beaunis (né en 1830), à la Sorbonne, en 1889; Edward Bradford Titchener (1867-1927), à Cornell (U. S. A.), en 1893; Alexius Meinong (1853-1920), en Autriche, en 1894; et depuis, on ne les compte plus, tant ils se sont multipliés.

La psychologie expérimentale eut désormais, non seulement ses laboratoires, mais aussi les divers moyens de communication de toute science moderne. Elle eut ses revues. Les premières restèrent encore liées à une science connexe. Ainsi les *Annales médico-psychologiques* fondées en 1843. A. Bain lança la revue *Mind*, en 1876; et Théodule Ribot, la *Revue philosophique*, la même année. Voici maintenant les revues spécialisées et complètement distinctes: *American Journal of Psychology* (1887), *Psychological Review* (1894), *L'Année psychologique* (1895), *Les Archives de Psychologie* (1901), *Le Journal de Psychologie* (1904), et aujourd'hui le nombre de ces revues proprement psychologiques va toujours en augmentant. Depuis 1889, des congrès de psychologie se réunirent périodiquement; « et les raisons mises en avant pour les instituer sont précisément tirées du carac-

tère scientifique et indépendant de la psychologie⁵⁴ ». Enfin des dictionnaires sont publiés, les uns rattachant la psychologie à une autre science, v. g., James Mark Baldwin, *Dictionary of Philosophy and Psychology* (1901-1905); puis d'autres uniquement réservés à la psychologie, v. g., H. C. Warren, *Dictionary of Psychology*, Philip Lawrence Harriman, *The New Dictionary of Psychology* (1947).

C'est pourquoi le D^r Julien Ochorowicz pouvait écrire, en 1881: « La psychologie a cessé d'être une science philosophique⁵⁵. » Près de vingt-cinq ans plus tard, François-Abel Rey précisait: « Aujourd'hui, tous les bons esprits s'accordent à reconnaître que la psychologie est une science au même titre que la physiologie. Elle applique des méthodes qui ne sont pas seulement des raisonnements dialectiques, mais qui sont susceptibles de donner une certitude réelle. Si, plus que toutes les autres sciences, la psychologie pose des problèmes philosophiques, ces problèmes ne sont plus de son ressort: ils appartiennent à la métaphysique⁵⁶. » On ne pouvait nier à la psychologie des visées ambitieuses, dans le domaine de la certitude. Les résultats diminueront cet enthousiasme. Mais les psychologues n'en continueront pas moins à défendre le domaine de leur science. Voici, à ce sujet, un texte caractéristique de Théodule Ribot:

La psychologie expérimentale se propose l'étude exclusive des phénomènes de l'esprit, suivant la méthode des sciences naturelles et indépendamment de toute hypothèse métaphysique. Elle a un objet précis: les faits psychiques, leur description, leur classification, la recherche de leurs lois et de leurs conditions d'existence. Elle s'interdit rigoureusement toute spéculation sur leur nature dernière. Elle n'est ni spiritualiste ni matérialiste, et elle ne peut assumer l'une de ces épithètes qu'à la condition de perdre tout droit au nom de science.

La psychologie est, pour nous, une partie de la science de la vie ou de la biologie. Elle diffère des autres parties de cette science uniquement en ce qu'elle a pour objet les phénomènes spirituels et non les phénomènes physiques de la vie. Le psychologue expérimental est un *naturaliste* d'une certaine espèce, qui s'est donné pour tâche de comprendre et d'expliquer les phénomènes de la vie en ce qu'ils ont de plus délicat, de plus compliqué et de plus haut.

On m'objectera qu'à ce compte, si la psychologie n'est qu'une partie de la biologie, elle ne peut rester, elle ne peut être une partie de la philo-

⁵⁴ André LALANDE, *La Psychologie, ses divers Objets* . . . Dans *Nouv. Tr. de Psych.*, par G.-G. DUMAS, t. I, p. 360.

⁵⁵ Cité par A. LALANDE, *ibid.*, p. 369.

⁵⁶ *Leçons élémentaires de Psychologie et de Philosophie*, Paris, Riedcr, 1903, préf.

sophie. J'accepte cette conclusion sans hésiter. Ou le mot philosophie ne veut rien dire, ou bien il désigne la recherche des causes premières et des premiers principes. Or la psychologie expérimentale ne peut aborder ces hautes questions qu'en cessant d'être elle-même et qu'en violant ses méthodes. Elle ne peut être en même temps une science confinée dans l'expérience, soumise à la vérification, et une spéculation qui dépasse l'expérience et échappe à la vérification. Si la psychologie veut être à la fois une psychologie et une métaphysique, elle ne sera ni l'une ni l'autre. Il faut choisir ⁵⁷.

Sans vouloir admettre d'emblée toutes les implications de ce passage, il faut avouer qu'il reflète singulièrement bien les difficultés qui tourmentaient les psychologues de cette période, ainsi que leur besoin profond de revendiquer les droits de leur science respective. Cette attitude est enfin nettement exprimée dans le *Rapport* préparé par l'Université Harvard: « Psychology tends away from its point of origin « mental philosophy » and religion, toward an ever more secure status in the family of biological sciences. » En plus de s'être constituée en vraie science, la psychologie nouvelle revendique pour elle seule le nom de « psychologie » véritable, prétendant être l'unique science de l'homme et s'opposant ainsi à la philosophie. Ce faisant, elle oublie ses origines et son nom. Elle devient une « psychologie sans âme ⁵⁸ ».

Cette forme présente lui a-t-elle assuré plus de « sécurité » en lui donnant plus de certitude ? On peut en douter sérieusement, si l'on considère la situation de la psychologie expérimentale contemporaine. Désaxée de son objet original, elle est désorientée et cherche sa voie à travers une série de tentatives. « The story of psychology from the days of Wundt and Fechner is largely a tale of rise and fall of systems ⁵⁹. » « And so, although science is supposed to be « that realm of human thought in which universal agreement is possible », psychologists are broken up into a large number of « schools », depending upon the particular compromise they make between extreme objectivity and the abandonment of the official scientific

⁵⁷ Georges DUMAS, *Traité de Psychologie*, Paris. Alcan, 1923, t. I, préf. p. IX et X.

⁵⁸ « Psychologie ohne Seele » (Friedrich Albert LANGE, *Geschichte des Materialismus*, 7^e édit., Leipzig, Baecker, 1902 [1^{re} édit. 1866]. Voir Hubert GRUENDER, s.j., *Psychology without a Soul*, St. Louis (Mo., U.S.A.). Herder, 1912.

⁵⁹ Robert BRENNAN, o.p., *History of Psychology*, New York, Macmillan, 1945, p. 255.

method⁶⁰. » C'est ainsi que la psychologie expérimentale est devenue successivement la science des états de conscience, puis des phénomènes de conscience, puis des réactions, puis du comportement, puis du subconscient, puis de l'existence réalisée. Diverses écoles se forment et se succèdent les unes aux autres: psychologie structurale, psychologie fonctionnelle, psychologie « behavioriste », psychologie de la « gestalt », psychologie des instincts, psychologie des réflexes, psychologie des valeurs, psychologie du moi concret, psychologie du matérialisme dialectique.

Après les enthousiasmes légitimes mais prématurés du XIX^e siècle, le XX^e siècle s'ouvre sur de réelles déceptions. La psychologie du XIX^e siècle était trop statique; celle du XX^e siècle visera à être plutôt dynamique. Les travaux de Josef Breuer (1842-1925) sur l'hystérie orientèrent Sigmund Freud (1856-1939) à mettre en relief, dans l'activité humaine, la part immense de la vie affective, et surtout de la vie sexuelle. Freud alla même jusqu'à prétendre que la « libido » était l'explication radicale de notre personnalité. C'était l'excès d'une grande découverte⁶¹. En 1903, Freud fonda la *Société psychanalytique* de Vienne, d'où ses idées rayonnèrent à travers le monde. Ses principaux disciples, Karl Jung (né en 1875) et Alfred Adler (1870-1937) contribuèrent beaucoup à cette notoriété, non sans discuter et même rejeter certaines positions centrales de leur Maître. Rudolf Allers (né en 1883), catholique, docteur en médecine et en philosophie scolastique, psychiatre renommé, actuellement professeur de Psychologie à Georgetown University (Washington D. C.), mène une lutte serrée contre le Freudisme. Il dénonce aussi vigoureusement les dangers de la méthode psychanalytique, comme solidaire de la doctrine freudienne⁶².

Entremêlée à tous ces courants, il faudrait signaler la psychologie de cette école qu'on appelle « existentialiste ». Remontant immédiatement au danois Sören Kierkegaard (1813-1835), elle a pour prin-

⁶⁰ Anthony STANDEN, *Science is a Sacred Cow*, New York, Dutton, 1950, p. 121-122.

⁶¹ Voir Joseph NUTTIN, *Psychanalyse et Conception spiritualiste de l'Homme*, Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, 1950.

⁶² Voir Louis JUGNET, *Un Psychiatre philosophe, Rudolf Allers ou l'Anti-Freud*, Paris, les Editions du Cèdre, 1950. Voir aussi un article récent, court et nuancé du D^r René BIOT, *La psychanalyse: ce qu'on peut en craindre, ce qu'on peut en attendre*, dans *Ecclesia*, déc. 1950, p. 69-81.

cipaux représentants actuels, Karl Jaspers (né en 1886), Martin Heidegger (né en 1889), Gabriel Marcel (né en 1889) et Jean-Paul Sartre (né en 1905). Ils diffèrent extrêmement entre eux, en autant que Marcel est catholique, Sartre est athée, et les autres, protestants. Ils se rejoignent dans une tendance commune, celle de placer la science de l'homme, non pas tellement dans la formulation de son essence, que dans la saisie de son existence singulière et concrète, en tant que sujet vivant et s'engageant librement dans la réalité ambiante⁶³. Mais cette psychologie est plutôt philosophique qu'expérimentale dans sa méthode.

Le malaise de nos savants devant les piètres résultats de notre science de l'homme s'est cristallisé dans un livre désormais d'Alexis Carrel, *L'Homme, cet Inconnu*.

Il y a une inégalité étrange, écrit-il, entre les sciences de la matière inerte et celles des êtres vivants. L'astronomie, la mécanique et la physique ont, à leur base, des concepts susceptibles de s'exprimer, de façon concise et élégante, en langue mathématique . . . Elles poursuivent la réalité au delà des formes habituelles de la pensée jusqu'à d'inexprimables abstractions, faites seulement d'équations de symboles. Il n'en est pas de même des sciences biologiques . . . La science des êtres vivants en général, et de l'individu humain en particulier, n'a pas progressé aussi loin. Elle se trouve encore à l'état descriptif . . . Certes, l'humanité a fait un gigantesque effort pour se connaître elle-même. Bien que nous possédions le trésor des observations accumulées par les savants, les philosophes, les poètes et les mystiques, nous ne saisissons que des aspects et des fragments de l'homme. Et encore ces fragments sont-ils créés par nos méthodes . . . Il est bien évident que l'effort accompli par toutes les sciences qui ont l'homme pour objet est demeuré insuffisant, et que notre connaissance de nous-mêmes est encore incomplète⁶⁴.

Actuellement, au milieu du XX^e siècle, la psychologie expérimentale cherche à se situer, en établissant le bilan de ses conquêtes et de ses échecs. À travers tous ces tâtonnements, on peut discerner les tendances suivantes: 1° Le mot « psychologie » ne répond plus à ce que son étymologie désigne; on voudrait le changer, mais on reste lié par une prétendue tradition mal comprise. 2° La psychologie comprend deux secteurs généraux, l'un expérimental et l'autre philosophique, bien que de vieux préjugés s'efforcent encore d'opposer psychologie et philosophie. 3° La psychologie expérimentale n'est pas

⁶³ Pour un aperçu sommaire mais suggestif, voir Paul FOULQUIÉ [s.j.], *L'Existence*, Paris, Presses Universitaires de France, 1948 (coll. *Que Sais-je ?* n° 253).

⁶⁴ Paris, Plon, 1935, p. 1, 2, 4, 6.

une science, mais un ensemble de sciences. On tend à l'appeler « empirique » et à la subdiviser en psychologie expérimentale et en psychologie clinique, en psychologie générale et en psychologie appliquée. En somme la psychologie expérimentale, en vertu du caractère même de sa méthode, doit se sectionner et se spécialiser de plus en plus, si elle veut avancer solidement. 4° Les méthodes empiriques ont une réelle valeur, mais les résultats obtenus dans un domaine ne peuvent être transportés adéquatement dans un autre domaine. C'est ainsi que les lois des corps anorganiques doivent être transposées, pour être applicables aux corps vivants; c'est ainsi que les données de la psychologie animale, quelque révélatrices et suggestives qu'elles soient, ne peuvent être utilisées telles quelles en psychologie humaine. 5° la psychologie expérimentale, si elle veut être elle-même, ne peut être philosophique dans son domaine respectif: ce qu'il faut reconnaître avec Th. Ribot. Cependant, comme toute science naturelle et plus que toutes les autres encore, elle suppose une vue philosophique correcte de l'homme, sous peine de se fourvoyer et de nous égarer. 6° Dans toutes les précisions précédentes, la psychologie, même et surtout expérimentale, qu'elle soit générale ou appliquée, ne doit jamais oublier le sujet qu'elle traite, c'est-à-dire l'homme. Comme le note le père Gemelli: « Force est de reconnaître l'unité du psychisme humain et de chercher à expliquer cette unité, sous peine de déshumaniser l'homme. Tous les psychologues qui réagissent contre le point de vue de Wundt n'ont pas évité cet écueil: le behaviorisme fait de l'homme un automate; la psychanalyse découvre en lui ce qui n'est pas humain; la caractériologie elle-même ne justifie pas la valeur qu'elle discerne dans les actes humains. Sans faire œuvre de philosophe ni de description phénoménologique, le psychologue doit élaborer la science de l'homme tout entier. Au meilleur sens du mot, la psychologie doit être une anthropologie . . . La psychologie doit être la science qui étudie l'homme dans sa totalité d'homme⁶⁵. » On ne peut mieux clore ces considérations que par cette dernière remarque, que les psychologues du XIX^e siècle semblent avoir trop négli-

⁶⁵ Agostino GEMELLI, o.f.m., *La psychologie face aux progrès de la psychiatrie*, dans *Mélanges Maréchal*, Bruxelles, Edition Universelle, 1950, t. II, p. 195-204; ici 195-196.

gée⁶⁶. Le véritable objet de la psychologie est l'homme; et le grand intérêt de cette science, c'est que celui qui l'étudie est lui-même un homme.

II. — LES SCOLASTIQUES.

Jusqu'au XIX^e siècle, les scolastiques présentèrent généralement leur science de l'homme sous la forme d'un commentaire du traité d'Aristote sur l'âme, ou d'une étude spéciale de l'âme.

Plusieurs influences contribuèrent à fortifier cette attitude. La présence dans la pensée chrétienne d'un vieux fonds platonicien enrichi par saint Augustin fit oublier ou mal interpréter la position plus réaliste et plus concrète de saint Thomas. La montée de la science expérimentale, surtout à partir de Descartes, accentua une étude du corps séparée de celle de l'âme⁶⁷; surtout elle poussa la science à revendiquer pour elle seule toute science véritable du corps et cantonna graduellement les scolastiques dans la considération de l'âme. L'introduction du mot « psychologie », due à l'autorité de Wolff, en même temps que les préoccupations de la philosophie du XVIII^e et du XIX^e siècle pour l'analyse de la pensée humaine, tous ces courants développèrent cette tendance malheureuse.

La restauration thomiste, déclenchée par des hommes comme Mateo Liberatore, s.j. (1810-1872), Josef Kleutgen, s.j. (1811-1883), Giovanni Maria Cornoldi, s.j. (— -1892), sanctionnée officiellement par l'encyclique *Æterni Patris* de Léon XIII (1879), ramenèrent les

⁶⁶ « Studying men is entirely different from studying sticks and stones and other physical objects. In studying sticks and stones there is nothing for it but to cultivate scientific detachment, observing and recording, without bias, what happens under such and such circumstances, and then making hypotheses and testing them by experiment. But when we study men — we are men ourselves, and this gives wonderful opportunities for understanding what we are studying, but not by the method of objectivity » (Anthony STANDEN, *Science is a Sacred Cow*, New York, Dutton, 1950, p. 121). A comparer avec ce texte de saint Thomas: « Intellectus noster cognoscendo seipsum cognoscit alios intellectus, in quantum ipse est similitudo aliorum intellectuum » (*De Ver.*, II, 3 ad 1).

⁶⁷ Saint Thomas enseigne nettement que l'homme n'est pas une âme, voir *S. Theol.*, I^a, q. 75, a 4; *C. Gent.*, II, 57; *De Unitate Intellectus*; *In VII Met.*, lect. 9. Et cependant la tendance contraire se manifeste, plus ou moins explicitement, dans tous les domaines. A preuve, cette phrase anodine toute récente: « There is nothing mysterious in saying that man has a soul. Think of yourself, are you your body? It is « your » body: the « you » that has the body is your soul » (Anthony STANDEN, *Science is a Sacred Cow*, p. 117). Le souligné est de nous.

scolastiques à une meilleure intelligence des doctrines de saint Thomas.

Seulement, à partir de W. Wundt, le progrès de la « psychologie » expérimentale, ses prétentions pratiquement exclusives à toute véritable science de l'homme, obligèrent les scolastiques à repenser leurs positions, s'ils voulaient sauvegarder les droits de la philosophie. Nous avons vu comment Alamannus, dès 1639, se croyait forcé de limiter le champ de la philosophie à l'âme seule, « quia cognitio corporis animati fere tota pendet ex cognitione animæ ». Bousculé par les empiètements des sciences expérimentales, le père Salvatore Tongiorgi, s.j., en 1861, s'enferme dans l'âme comme dans un domaine inexpugnable. Voici comment il s'en explique, au début de sa *Psychologia*: « Plures sunt scientiæ, quæ, nobilissimum aspectabilis mundi opus, hominem considerant. Homo enim in se uno et materialem et spiritualement naturam mirabili nexu conjungit. Humanum porro corpus anatome maxime, et physiologia considerant: metaphysica nobilissimam hominis partem suo sibi jure vindicat quæ materiam excedit, nempe animam: corpus vero non considerat, nisi secundum habitudinem quam ad animam habet ⁶⁸. »

La doctrine platonicienne avait tourné les scolastiques vers l'âme; l'introduction du mot « psychologie » qu'ils avaient fini par adopter les avait encouragés dans leurs vues; les conquêtes des sciences expérimentales les fortifièrent dans leurs positions. Seulement, comme les savants utilisaient définitivement et paraissaient vouloir se réserver le mot « psychologie », les scolastiques se devaient de distinguer nettement leur traité philosophique de tout autre traité expérimental sur le même sujet. Ils s'ingénierent donc à forger des épithètes. Ils intitulèrent ainsi leurs études « psychologie rationnelle ⁶⁹ », « théorique ⁷⁰ », « spéculative ⁷¹ », métaphysique ⁷² », « ontologique ⁷³ », « natu-

⁶⁸ *Institutiones Philosophicæ Romæ*, Officina Soc. Aurelianæ, 1861, t. III. p. 3.

⁶⁹ Michæl MAHER, s.j., *Psychology: Empirical and Rational*, 7th ed., London, Longmans, 1911.

⁷⁰ J. LINDWORSKI, s.j., *Theoretical Psychology*, St. Louis (Mo., U.S.A.), Herder, 1932.

⁷¹ J. FRÖBES, s.j., *Psychologia Speculativa*, 2 vols, Friburgi (Br.) Herder, 1927.

⁷² Paul SIWEK, s.j., *Psychologia Metaphysica*, Roma, Univ. Gregoriana, 1944.

⁷³ A. LALANDE, *La Psychologie, ses divers objets et ses méthodes*, dans *Traité de Psychologie* par G. DUMAS, Paris, Alcan, 1923, t. I, p. 13; et aussi dans *Nouveau Traité de Psychologie* par G. DUMAS, t. I, p. 375, Paris, Alcan, 1930.

relle⁷⁴ », « transcendentale⁷⁵ », « réflexive⁷⁶ ». « thomiste⁷⁷ », « philosophique⁷⁸ ».

Jusqu'à ces dernières années, c'était devenu une habitude assez générale de distinguer « psychologie expérimentale » et « psychologie rationnelle ». Depuis quelque temps, cependant, on discerne mieux les imperfections de cette terminologie. Selon la remarque du père C. N. Bittle, o.f.m., « strictly speaking, the term 'empirical psychology' and 'rational psychology' are misnomers. Both types of psychology are based on experience and as such are 'empirical'; both use reason and as such are 'rational'. It would be better to drop the terms 'empirical' and 'rational' psychology and speak only of 'scientific' and 'philosophic' psychology⁷⁹. » Le père Robert Brennan, o.p. parle aussi dans le même sens: « When we say that the proper subject matter of psychology is man, we include the analysis of the acts, powers, and habits of man. This subject matter can be approached from two angles, giving rise to a distinction between the science of psychology and the philosophy of psychology. The former limits its investigation to acts, powers, and habits, all of which are accidents belonging to the phenomenal order of man's being . . . The latter advances its analysis beyond the data and facts on induction and does not repose until its has reached the ontological depths of man's nature . . . Philosophic psychology is grounded on the data of public experience . . . Scientific psychology, on the other hand, is based on the data of special experience⁸⁰. » L'expression « psychologie philosophique » semble la meilleure pour dénommer cette partie de la philosophie et la distinguer du traité correspondant en sciences naturelles; mais l'expression « psychologie scientifique », si elle est

⁷⁴ Armand THIÉRY, *Psychologie naturelle*, Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, 1901.

⁷⁵ Francis ROTHENFLUE, s.j., *Institutiones Philosophiæ Theoreticæ* 2^a ed., Parisiis, Périisse, 1852.

⁷⁶ André MARC, s.j., *Psychologie réflexive*, 2 vols, Bruxelles, Edition Universelle, 1949 (Museum Lessianum, Sec. phil., n^{os} 29-30).

⁷⁷ Abbé Stanislas CANTIN, ptre, *Précis de psychologie thomiste*, Québec, Université Laval, 1948. — Robert BRENNAN, o.p., *Thomistic Psychology*, New York, Macmillan, 1941.

⁷⁸ Raymund J. ANABLE, s.j., *Philosophical Psychology*, New York, Fordham University, 1941.

⁷⁹ Celestine N. BITTLE, o.f.m., *The Whole Man*, Milwaukee, Bruce, 1945, p. 6.

⁸⁰ Robert BRENNAN o.p., *History of Psychology*, New York, Macmillan, 1945, p. 11-12.

plus conforme au vocabulaire moderne, est en soi moins heureuse, pour la simple raison que la philosophie est aussi une science.

Du point de vue de la matière du traité de psychologie, on peut trouver, chez les scolastiques, trois tendances, ou si l'on veut trois manières de procéder: 1° présenter un ensemble de données empiriques, suivies de vues philosophiques, c'est la méthode du père Alexandre Willwoll⁸¹, s.j., ainsi que celle du chanoine Henri Collin⁸²; 2° fournir un corps de doctrines philosophiques, enrichies de quelques notions expérimentales: c'est la position du père Josef Donat⁸³, s.j., et celle du cardinal Désiré Mercier⁸⁴; 3° donner un mélange plus ou moins cohérent et à peu près égal de notions empiriques et de notions philosophiques: on a un exemple de cette attitude dans les traités de l'abbé Régis Jolivet⁸⁵ et du père Paul Foulquié⁸⁶, s.j.

Quant à l'ordre suivi dans la disposition des diverses parties de la psychologie, la grande majorité des scolastiques suivent une méthode que Stefen Strasser vient d'appeler « cosmologique ». « Ils tentent, dit-il, de définir l'essence de l'homme en le considérant tout d'abord comme habitant du cosmos matériel . . . On commence par ce qui paraît être le plus primitif et partant le plus simple: l'être matériel, inanimé, inorganique . . . On aborde alors le domaine de la vie par les degrés les plus bas de l'échelle des organismes. On caractérise la vie végétative et la vie animale. En précisant ces deux catégories on croit en même temps avoir donné une interprétation philosophique de l'existence humaine en tant que corporelle. Il ne reste plus qu'à ajouter un chapitre sur la vie intellectuelle et un autre sur l'union de l'âme humaine avec le corps. Après il ne sera plus question de l'homme *comme tel*⁸⁷. » L'auteur souligne ensuite les avantages réels de cette méthode; mais en même temps il en indi-

⁸¹ *Seele und Geist, Ein Aufbau der Psychologie*, Freiburg-Br., Herder, 1938.

⁸² *Manuel de Philosophie thomiste*, 2 vols, 15^e édit., Paris, Téqui, 1946 [1^{re} édit. 1926]. Même attitude dans la récente réédition de l'abbé Robert TERRIBILINI, t. II, *Psychologie*, Paris, Téqui, 1949.

⁸³ *Summa Philosophiæ Christianæ*, t. V, *Psychologia*, 6^e édit., Innsbruck, Rauch, 1933.

⁸⁴ *Psychologia*, 8^e édit., Louvain, Institut supérieur de Philosophie, 1908.

⁸⁵ *Traité de philosophie*, t. II, *Psychologie*, 2^e édit., Lyon-Paris, Vitte, 1945.

⁸⁶ *Traité élémentaire de Philosophie*, t. I, *Psychologie*, nouv. édit., Paris, Editions de l'Ecole, 1947.

⁸⁷ Stefan STRASSER, *Le point de départ en psychologie métaphysique*, dans *Rev. Phil. de Louvain*, 48 (1950), p. 220-238; ici p. 225.

que les graves inconvénients. Le moins que l'on puisse dire, c'est que cette méthode est trop dialectique, dans le mauvais sens du mot: d'une part, elle oublie le cas particulier de l'anthropologie, où l'homme est lui-même l'objet de sa science; d'autre part, elle semble ignorer que cet objet lui-même, avant d'être un objet, est un sujet.

En 1949, le père André Marc, s.j., a publié une *Psychologie réflexive*⁸⁸ qui annonce une ère nouvelle, sans aucun doute. On y traite « non plus d'hommes particuliers et de leurs tempéraments, mais de l'homme tout court, de l'homme en général et de sa nature », . . . « de l'homme en tant qu'homme ». Pour atteindre son but, le philosophe veut pénétrer plus loin que les manifestations extérieures, « pour ressaisir l'homme en lui-même, en tant qu'il est non pour le dehors, mais pour soi. Cela suppose évidemment une méthode appropriée, que la suite de ces pages dessinera. Un mot suffira pour définir brièvement cette psychologie par opposition à toute autre: *psychologie réflexive*. Elle étudiera l'homme non pas sous la forme d'une chose, mais sous celle d'une action spirituelle et intérieure, moins sous l'aspect d'un objet, que sous celle d'un sujet⁸⁹. » Le but était clair, élevé et nouveau: il indiquait un progrès considérable sur les psychologies scolastiques antérieures. De divers côtés, on n'a pas ménagé de chaudes félicitations à l'auteur; mais en même temps, on a aussi signalé comment et pourquoi le père Marc n'a pas atteint l'idéal qu'il s'était fixé⁹⁰. Ce n'est pas ici le lieu de juger cette œuvre. Il suffisait de la mentionner comme la dernière en date, dans le développement de la scolastique. Mais en définitive, il est peut-être utile de le noter, les faiblesses de cette « psychologie », si riche par ailleurs, illustrent et confirment le sujet même du présent article. C'est pour avoir été dominé, semble-t-il, par le prestige d'un mot vide, que le père Marc, malgré ses affirmations éloquentes sur l'homme, n'a pas réalisé ses intentions et nous a donné, une fois de plus, une philosophie de l'âme⁹¹.

⁸⁸ Bruxelles, Edition Universelle, 1949 (Museum Lessianum, sect. phil., n°s 29 et 30).

⁸⁹ *Id.*, *ibid.*, t. I, p. 17, 18, 19.

⁹⁰ Voir *Rech. de Sc. Rel.*, 36 (1949), p. 310-320; *The Mod. Schoolman*, 27 (1949), p. 48-52; *Theol. Stud.*, 10 (1949), p. 607-609; *The New Schol.*, 24 (1950), p. 100-101; *Rev. Phil. de Louv.*, 48 (1950), p. 231-234, 269-277; *Sciences ecclésiastiques*, 3 (1950), p. 199-210; *Bijdragen*, (1950), p. 83-85.

⁹¹ Voir Joseph B. McALLISTER: "I cannot view but with distaste its emphasis

* * *

Des considérations précédentes, il nous est loisible de dégager les conclusions suivantes:

1° Le mot « psychologie » désorienta la science *expérimentale* de l'homme, en lui donnant pour fin un objet qui, n'étant pas de son domaine, échappait aux prises de son investigation. Tant que la psychologie expérimentale s'est évertuée à scruter, d'une manière ou d'une autre, la notion d'âme, elle s'est embourbée. Dès qu'elle s'est appliquée méthodiquement à l'analyse des manifestations contrôlables de l'homme, elle obtint des résultats sérieux, qui ne sont pas parfaits, mais qui promettent d'être de plus en plus perfectibles. Ce n'est pas tout. Le mot « psychologie » obnubila aussi la science *philosophique* de l'homme, en restreignant son angle de vision à l'étude de l'âme, comme si l'âme était l'essence de l'homme. Ce qui est la position de Platon, mais sûrement pas celle de saint Thomas. Rien de plus illuminateur, à ce propos, que de feuilleter les manuels de « psychologie » scolastique: même les mieux intentionnés, après un préambule où ils exaltent la science de l'homme, en viennent par la suite à réduire cette science à celle de l'âme.

2° Conséquemment, il faudrait se décider, une bonne fois, à délaisser enfin ce terme *impropre* de « psychologie » ou, du moins, à le réserver au secteur très restreint de la science de l'âme, qui n'est en somme qu'une partie de la science philosophique du vivant en général et de l'homme en particulier.

3° Mais aussi il serait nécessaire de réorganiser le plan général de ce que nous appelons, en philosophie, la « psychologie ». *Théoriquement*, la science philosophique du vivant devrait s'ordonner à peu près comme suit:

upon man as mind and soul. The truth is that man is not mind. Neither is he soul. Neither is he a collectivity of atoms, just plain or with the perfections of life and sensation admitted. Man is all of these things together — not just in the unity of the individual but in the mysterious unity of the human person. There is only one subject, and that is man in his immense microcosmic complexity. Psychology of any sort must reckon with the whole and entire man. But as much of a truism as this is, it seems frightfully difficult to have it realized in fact » (*The New Schol.*, 24 [1950], p. 101).

- A. Philosophie générale du vivant ou science du principe vital.
- B. Philosophie spéciale du vivant, se subdivisant en trois parties:
 - a) philosophie de la plante;
 - b) philosophie de la brute;
 - c) philosophie de l'homme.

Pratiquement, dans l'enseignement concret, en scolastique, la science philosophique du vivant est centrée sur l'homme: elle est une anthropologie⁹².

4° Voici, entre autres, quelques bonnes raisons en faveur de cette perspective. a) À vouloir considérer la vie végétative dans la plante, puis la vie sensitive dans la brute, et enfin la vie intellectuelle dans l'homme, d'une part on risque de se représenter l'homme comme une intelligence, d'autre part on comprend mal la vie végétative et la vie sensitive de l'homme en lui-même. Chez ce dernier, en effet, parce que ces vies jaillissent d'une âme formellement spirituelle, elles ont un caractère bien supérieur à celui qu'elles ont et dans la plante et dans la brute. b) Nous ne pouvons analyser notre âme directement, mais seulement à travers notre agir, et ceci sur le plan expérimental comme sur le plan philosophique. Or notre activité est l'œuvre d'un suppôt composé. S'il est légitime de distinguer, dans ce suppôt, divers principes immédiats, les uns spirituels, les autres organiques, on ne doit jamais oublier et délaisser, dans l'agir humain, une

⁹² Le père Jos. DE VRIES, s.j., le notait lui-même tout récemment: « Nostro tempore sæpe loco psychologię postulatur « anthropologia philosophica », quæ non tantum consideret vitam consciam humanam, sed totum hominem. De facto philosophia scholastica hominem semper consideravit ut unum naturaliter ens. Nimia separatio psychologię per dualismum cartesianum, quo anima non jam ut principium vitæ et « forma » corporis, sed tantum ut « res cogitans » seu subjectum conscium considerabatur, inducta esse videtur. Anthropologia autem nostro tempore non raro ut fundamentalis disciplina totius philosophię consideratur, ad quam tota fere philosophicæ reducitur. Tendentia hominem primo loco collocandi, jam inde a tempore « renascentiæ », quæ dicitur, apparet, sed magis ac magis prævalebat consideratio hominis ut subjecti cognoscentis tantum. Hoc rationalismo rejecto multi asseclæ philosophię vitæ (cf. infra n. 127), imprimis M. Scheler totum hominem præcipuum objectum studii philosophici facere voluerunt; de facto autem ejus viribus irrationalibus atque emotionalibus primas partes dederunt. Sed etiam illi, qui — velut asseclæ philosophię existentia (n. 127) — præstantiam hominis super vires mere biologicas melius servant, non raro periculo versantur, ne objecta, quæ limites naturæ humanæ excedunt, ad modos essendi humanos reducant atque ita eorum transcendentiam tollunt. Re vera philosophia, quamquam ei exordium capiendum est ab homine, tamen in homine ejusque operatione spirituali rationem entis detegere atque ita anthropologiam in metaphysica firmare debet » (*Logica cui præmittitur Introductio in Philosophiam* Friburgi (Br.), Herder, 1950, n° 37).

certaines union avec la matière, conséquence directe de la composition de notre substance. c) Aborder la philosophie de l'homme, par la vie des plantes, puis par celle des brutes, c'est prendre la voie la moins immédiate et la moins claire pour nous. Car la route la plus courte et la plus évidente, pour l'homme qui commence à réfléchir et qui veut élaborer sa pensée, c'est l'activité humaine, telle qu'elle se manifeste dans sa vie spirituelle, dans sa vie sensible et dans sa vie végétative. d) De fait, l'homme réunit en lui les trois sortes de vie trouvées sur cette terre; et, du point de vue philosophique, c'est surtout par ce qu'il expérimente en lui de ces trois vies, que le philosophe peut dégager sa doctrine du vivant et de la vie. e) Enfin, si l'on tient absolument à faire de l'âme l'objet du traité philosophique qu'on appelle « psychologie », quand donc la philosophie étudiera-t-elle l'homme ? Elle renonce, par le fait même, à donner une réponse satisfaisante au problème le plus immédiat de toute science terrestre.

Jean-Paul DALLAIRE, s.j.,
professeur au Scolasticat
de l'Immaculée-Conception, Montréal.

The Basic Principles of the Industry Council Plan of Pius XI and of the Policy of the Sherman Act

(Concluded)

II. — THE GENERAL STRUCTURE OF THE INDUSTRY COUNCIL PLAN

It is our aim in this chapter to consider the structure of the Industry Council Plan for social order. Not, indeed, in detail — this is the task of social politics. But in general, as befits the social philosopher. We are concerned, then, with certain basic features of the structure of the ICP which necessarily flow from its very nature.

AUTONOMY AND SELF RULE

Each Industry Council, i. e. the social group of which it is the organ, is a member-society within the social whole. It is made up of persons, free and independent as such. It has as its *own special purpose* the production of a good or the rendering of a service, i. e. the effecting of an objective human value. Because of this purpose and because the Industrial Community is a member society, it must naturally have corresponding responsibility, autonomy, and self-rule.

Because of its *purpose*: where nature assigns a special purpose, there it likewise assigns a special right and responsibility. The Industry Council represents a natural grouping of men for the attainment of an objective human value. Therefore the Industry Council has a right to guarantee the possibility of reaching that end; and has a right to its own sphere of activity in that regard. Nature assigns a social task to a group, and thereby the right to go into action and to organize in view of that task.¹

¹ Johannes MESSNER, *Die Berufständische Ordnung*, pp. 37, 20-24.

The end of purpose bespeaks responsibility and responsibility bespeaks right and authority i.e. autonomy. The purpose likewise indicates the extent of the self-rule. In the whole Industry Council System, there will be many independent groups just as there are several human values to be effected. The rights will not conflict. There will be a hierarchy of rights corresponding to the hierarchy of purposes. The State that would deny self-rule to these natural groups, would at the same time be denying the very principle of its own rights and authority, which in like manner derive from its own purpose.²

Because it is a *member-society*: to be a member does not mean to be absorbed by the whole. The whole finds self-realization in the responsible action of its members. The principle of subsidiarity means just this, that the members are left to do all that they are capable of. Membership in society involves independence, and the Industry Council is a member-society.

This right to independence or self-rule is a natural right, and as it belongs to the State to further determine natural law, so too it belongs to the State to judge the *amount* of autonomy in accordance with particular situations, i. e. the moral capacity, political maturity of a people, etc. But the healthiest society is that in which this autonomy of its members is fully developed. Industry Councils are for this very purpose i. e. the rebuilding of the social body with its natural organs, alive and active. The State will handle only those affairs that the Industry Council cannot.³

And if the Industry Council has the right to handle its own affairs, it must, to be consistent, respect the same rights in the inferior member-groups that may be found within itself. For groups may also be formed for private purposes, for private interests, and where these sole interests are concerned the respective groups alone are competent. Thus while employers and employees handle the affairs of the whole industry together in the Council, this does not exclude the possibility of separate organizations for the respective

² Oswald Von NELL-BREUNING S.J., *Zur Christlichen Gesellschaftslehre*, WP, heft I, cols. 70-71; TREHEY, *Foundations of a Modern Guild System*, p. 52.

³ Von NELL-BREUNING, *sup. cit.*, col. 71; M^{re} DE SOLAGES, *L'autorité dans la profession*, dans *Semaines Sociales de France*, XXVI^e Session, 1935, *L'organisation corporative*, pp. 253-270.

interests of employers and employees.⁴ But the latter remain private, free organizations, while the former are natural and public in character.⁵

JURIDICAL STATUS OF INDUSTRY COUNCIL

What shall be the official standing of these social groups created by the Industry Council Plan? These groups are social communities just like cities and municipalities, but while the basis for the latter is nearness of habitations,⁶ the basis of the former is the sameness of objective human value or common good in the production of which the members are active. The Industry Council *groups* are social occupational communities with these special "social goods" for their purposes (these goods being: Religion,⁷ Arts, Sciences, Industries etc.). Because the purpose of these groups is a public social purpose, the group will have the standing of a public official community. It will be a social body, within the State but autonomous and self-ruling of public-legal standing. This standing is not a man-made invention but rather a simple consequence of the very nature of these social groups or communities; and therefore it is not to be invented but simply and officially acknowledged, as has been done in the case of civil communities and the state itself.⁸ In the case of the production of good or rendering of a service that is only doubtfully in conformity with the general welfare, the State would naturally be expected to weigh the situation, and, if needs be, refuse to grant official recognition to the group engaged in that occupation.

This juridical status, i. e. the public legal standing of the Industry Council System, implies that the social occupational com-

⁴ Von NELL-BREUNING, *sup. cit.*, col. 71.

⁵ PIUS XI, *Quadragesimo Anno*, no. 87.

⁶ *Ibid.* no. 83.

⁷ In the natural light of reason, from the strict philosophical point of view, Religion constitutes one of the « bona communia », an objective human social value, along with art, science, industry, etc. Therefore, from this same point of view, Religion would call for an Industry Council organization. And furthermore, the State, charged with the « bonum commune » i. e. the protection and facilitating of the very possibility of men working together to produce the « bona communia », must take an interest in religion and promote it, without determining it. Religion, however, by positive decree of God has not been left in its natural, normal, philosophical plane. It has been determined for all mankind, and entrusted to a universal organism, the Church. In this sense, it is clearly excluded from the list of Industry Councils (GUNDLACH, *Annotationes*, in *Periodica*, 1941, p. 247).

⁸ MESSNER, *op. cit.*, p. 27.

munities will be organized and administered as a well ordered whole, as a social body *corpus professionum*⁹ equipped with its own public authority system as postulated by its community purpose. But this does not mean that it is to be administered as a thoroughly organized business corporation based on mutual agreement and contract. Not at all! Thoroughly organized and well-ordered are not synonymous!¹⁰ The order meant here is the balance between common good and personal freedom, both of which must be provided for. Of course a certain amount of organization is needed, but its purpose must be this very order, this coordination of the rights of the member with those of the whole. The Industry Council is then empowered to command, to rule, to provide order within the social group or community. Because its authority is public, all the members of the community, whether officially registered as such or simply *de facto* members, are obliged to obey; just as those who live within a municipality by that very fact fall under its laws.

The authority of the social occupational community is not conferred by the state but rather it is recognized, ratified, specified, supported, and supervised by it. And of course too, it is always subordinate to the higher authority of the state whose charge it is to promote the supreme common good in the temporal order.¹¹ On the other hand it cannot be reduced to the status of the private business corporation or such private associations whose purposes are private interests or group interests, and not the objective human values or public social goods or values.

The juridical status, above the private order and below the state order, is often referred to as simply "social", and thus we would have social justice, social rights, social responsibilities, social authority. The term *public-legal* conveys the same idea.¹²

In the way of granting such a juridical status to a social institution, there stands a serious obstacle wherever Juridical Positivism holds sway. For it refuses to find that the ultimate source and foundation of rights in the Divine Plan is manifested in the very

⁹ PIUS XI, *Quadragesimo Anno*, no. 86.

¹⁰ MESSNER, *op. cit.*, p. 28.

¹¹ VON NELL-BREUNING, *sup. cit.*, heft 1, cols. 71-72.

¹² MESSNER, *op. cit.*, p. 33.

nature of things.¹³ The Positivists have recourse to all sorts of phantastic structures to explain natural rights.¹⁴ They must be brought to see that law has its origin in the natural social order and that all rights are ordained to the natural purposes of life and derived from them. Whether the groups be bound by blood, territorial, or occupational ties, they have their own inner purpose, and internal order, and therefore their own law and rights just the same as the State itself. This *natural* right is the foundation of the juridical constitution of any natural community and hence also of the social occupational or industrial community.¹⁵ Juridical science and philosophy of law must shake off this positivistic influence. A return to the natural law and natural rights is the only answer. Then will it become clear that the state is but one public authority, while the Industry Councils will be others though subordinate to the former.

The Industry Councils, then, are the organs of self-governing communities or associations of public legal standing within the social whole.¹⁶ Just as one belongs to a certain city by taking up residence therein, so too one belongs to the Industrial Community by the simple fact that he is active in the Industry; and just as all inhabitants of the same city have equal rights within the community, so too do all within the Industry have the same essential rights within their community; and just as the city needs its self-elected public authority and administrations (Mayor, etc., or City Council) so too does the Industrial Community need its public authority and administrative organ (The Industry Council).

¹³ LeBuffe and Hayes, *The American Philosophy of Law*, pp. 161 no. 2: «By and Large, American Lawyers and Law teachers seem to proceed in the spirit of 'positivists'». Walter Farell, O.P., *A Great Fragment; Thomas' Tract on Law*, in *America*, January 3, 1948, pp. 380-382; Harold R. McKinnon, *The Highest Law*, pp. 1-17; *Law and Philosophy*, in *Canadian Bar Review, Cath. Mind*, Feb. 1949, pp. 65-75; *Natural Law and Positive Law* in *Notre Dame Lawyer*, 1948, pp. 85-103; Pius XII, *Christmas Message 1944*, AAS 1945, p. 12; Bender, *Philosophia Juris Juristis tradenda*, in *Doctor Communis*, Jan-Apr., 1948, pp. 108-117.

¹⁴ LeBuffe and Hayes, *The American Philosophy of Law*, pp. 149-162.

¹⁵ Messner, *op. cit.*, pp. 31-34; Pius XI, *Q. A.*, no. 88.

¹⁶ Formerly called «corporation» but because the terms in itself are somewhat ambiguous, smacking of the «business corporation», and also because when used in connection with the I.C. Plan, it was associated with a false form of Industry Council, the term has been universally dropped and severed from the Industry Council terminology.

DEVELOPMENT OF SOCIETY INTO INDUSTRY COUNCIL COMMUNITIES

Attempts to draw up an a priori division or outline the various social fields and branches down to the individual Industry Councils, have only demonstrated one thing: that there is no universally binding, internal, worked-out division. By nature, the Industry Council System is riveted to reality and therefore adaptable¹⁷ and elastic. It is loyal to local situations and circumstances. It is alive. Nevertheless there is a guiding principle for the division, i. e. for the boundaries of these communities, and no division will be workable if it is not kept in mind. It is that the Industry Council Community is determined as such by the fact that it actively *produces a social common good*, it effects a particular social value. Many persons form one occupational community because they are all taking part, in many different ways no doubt, in the production of one social value. Thus it is easily possible that persons of many different professions belong under one Industry Council for the reason that they all coordinate and take active part in producing one social value.¹⁸ For example, the Industry Council for mining represents the miners, the operators, and also all the office help, typists etc., the company's lawyers, chemists, economic consultants etc. And correspondingly, the members of one profession might very likely belong to many different Industry Councils because they are active in the production of different social values. However, it can happen in some professions, mostly in the liberal ones, that due to the professional spirit and ties which become very strong, that a social value is thereby already produced which outweighs the contribution the individuals of the profession might otherwise make in some other particular Industrial Community. In this case the profession constitutes a Social Community itself.¹⁹

Within one and the same Industrial Community, there will be sub-divisions, just as within the civil communities there are larger and smaller municipalities. While the entire Industrial Community is distinguished by the active production of one social value, the

¹⁷ Cf. *infra*, pp. 122 *-124 *.

¹⁸ Von NELL-BREUNING, *sup. cit.*, heft 1, cols. 63-64.

¹⁹ *Ibid.*, col. 64.

smaller internal group will best be set up according to *the stages of production*, from producer to consumer. For example, Motion Pictures would have an Industry Council, and the further internal division would be Motion Pictures' Production, Motion Pictures' Distribution, Motion Pictures' Theaters.²⁰

With these two principles in mind, the one for the Industry Councils themselves and the other for subdivision within them, some general applications can be made, but even these are at times subject to adaptation and variation according to situations in various countries.

It is clear and beyond all doubt, first of all, that neither the Church nor the State can ever constitute an Industrial Community for the basic reason that they embrace the whole of society and all of the Industry Councils within it, and their purpose is not the production of a particular common good but of the supreme common good, each in its own order. Those active in government administrations as well as the Armed Forces, do not have Industry Councils; but the case of a government-controlled industry would not be the same.²¹

We offer the following as a good example of an over-all general plan so that a clearer idea of the Industry Council order may be formed:

A) *Producers:*

- 1) *Agriculture.*
- 2) *Mining.*
- 3) *Industries* (manufacturing).²² (Steel, Textile, Automobile etc.)
- 4) *Trades and Crafts.*

²⁰ MESSNER, *op. cit.*, p. 42.

²¹ Von NELL-BREUNING, *sup. cit.*, heft 1, col. 63; MESSNER, *op. cit.*, pp. 43-44.

²² Industry is the "focal point" of the whole Industry Council System and has given its own name to the system for that very reason. If the plan could be set in motion in Industry, leadership would be provided for all the other branches of society. Such is the case, at least, in the modern United States of America (cf. Gerald J. SCHNEPP, *Let's Call it the Industry Council Plan* (Report of the American Catholic Sociological Society), in *America*, Feb. 21, 1948; TREHEY, *op. cit.*, p. 113). While Industry is the most important section, it is nevertheless necessary first to consider the ICP apart from any particular field lest that be taken as the only mode of application.

B) *Distributors:*

- 1) *Wholesale.*
- 2) *Retail.*
- 3) *Import and Export.*

C) *Transportation* (Rail, Air, Highway, Waterway).D) *Credit Institutions, Banks, Insurance, Commerce.*²³E) *Other Service Institutions.*

Many of the above are rather clusters of Industry Councils than one such Council, v.g. Industry. It is always to be kept in mind that an a priori division cannot be worked out in detail. Furthermore, in the period of transition some provisional stages must be passed through, preparatory stages, in which experience will indicate the most suitable groupings. And finally, the exact form of organization to be taken on by the ICP is really secondary and variable. The essential and primary thing is the order, social order that it gives,²⁴ and for this task the Council must have its official, public status.

INNER ORGANIZATION AND FUNCTIONING OF THE I. C. PLAN

The teaching of Leo XIII on the form of political government, namely that men are free to choose whatever form they please, provided that proper regard is had for the requirements of justice and of the common good, is equally applicable in due proportion, it is hardly necessary to say, to the guilds of the various industries and professions.²⁵

The detailed form of organization, it is clear, may take on different modalities and structures, may change with changing situations and conditions. The very nature of the ICP calls for this adaptability. It belongs to the social politician to evaluate concrete situations and calculate the corresponding organizational form best suited to serve the situations. Our considerations remain consistently general, and as it were, following from the inner meaning of the Plan as such, and necessarily connected with it in all situations. They will bear first on the organization of the ICP itself; secondly,

²³ Von NELL-BREUNING, *sup. cit.*, heft I, cols. 62-63; *Religiös-Soziale Schulungsblätter*, Katholisches Männerwerk der Erzdiözese Köln, p. 10. This is simply an example, by no means complete nor invariable.

²⁴ MESSNER, *op. cit.*, pp. 49-50.

²⁵ PIUS XI, *Q. A.*, no. 86.

on the powers possessed by the Industry Councils; thirdly, on the exercise or functioning of these powers; and finally on the distribution of authority within the Industrial community.

As regards the *organization*, the ICP is meant to embrace a *whole people*, an entire country, because it envisions the whole people effecting, in groups, the over-all objective common good. If only a considerable number of people is embraced, it is bound to be an unhealthy condition, comparable to partial paralysis in the physical body. The State would find itself weakly supported by a crippled or deformed social body, a social body whose nature is originally that of a functional organism and whose health is found in the healthy functioning of all its members. Furthermore, there can be but *one* supreme Industry Council for each function. This is a necessary consequence of the responsibility and corresponding authority of the Industry Council. Charged with the responsibility of achieving a certain objective common good, it is vested with public authority and can bring about the necessary unity within its field. Should the ICP be set up by the State, this offers no difficulty; but when it starts from below, as should normally be the case, parallel groups might start, but unity must follow; it is *only* natural and normal. This does not exclude sub-division within the Industry Council where necessary. But it must always be recalled that the ICP is basically a 'natural' plan, while over-organization is artificial and a serious danger.²⁶ It is not strictly necessary that all be obliged explicitly to join or declare themselves members of the Industrial Community. Membership may remain free provided that the *binding force* of the rules and decisions of the Council is universal, i. e. so long as the authority of the Industry Council remains public. At the same time, each Industrial Community must be *open* and accessible to possible new members. No one can be excluded, and this means both individuals as such, for man has a natural right to work and to earn a livelihood, and group-enterprises as well. Otherwise progress would be hindered as v. g. by a paralysing monopoly of the cartel type. The whole purpose of the ICP is to

²⁶ MESSNER, *op. cit.*, p. 35; Joseph ZAMANSKI, *Structure de l'Autorité corporative*, in *Semaines sociales de France, Angers, XXVII^e Session, 1935*, pp. 344-346.

provide for the common good and, just as essentially, for individual freedom and initiative.²⁷

What *powers* are inherent to the Industry Council in its position of authority over its members? We have previously seen that the Industry Council community, because of its social task, is a self-governing body, and this very term indicates the limit of its authority: the community itself. Should it go beyond this limit and develop into political government the error would be fatal, betraying an essential misunderstanding of the whole ICP.²⁸ In general, the Industry Council is to provide for the orderly accomplishment of its purpose. There will be, in virtue of the principle of subsidiarity, a hierarchy in its self-ruling, the higher bodies having the supervision and authority over the lesser bodies, and these in turn over the individuals. The type of matters to be handled in the various spheres can alone indicate just how the relations between these groups are to be regulated, no easy task to be sure, but very important just the same.

A superficial consideration of this Industry Council power begets the fear that it is a death blow to private enterprise. On the contrary, private enterprise needs the ICP, and has ceased to exist to a very great extent precisely because it does not have it.²⁹ The ICP simply provides and guarantees the atmosphere of order and the restraints without which private enterprise is rapidly reduced to a slogan while in reality there is "despotic . . . dictatorship . . . consolidated in the hands of a few . . . no one can breathe against their will".³⁰

The purpose and responsibility of the Industry Council call for the following powers:

a) *Legislative*: This involves first of all some sort of *general* constitution or charter, a code, setting forth the general internal order of the rights of all and the effective establishment of the

²⁷ Cf. *infra*, p. 224*.

²⁸ Von NELL-BREUNING, *Um die « Berufsständische Ordnung »* in STIMMEN DER ZEIT, band 142, heft 7, April 1948, pp. 7-8.

²⁹ Jean BRETHER DE LA GRESSAYE, *Les modes d'exercice de l'autorité dans la corporation*, SSF, Angers XXVII^e Session, 1935, p. 17.

³⁰ Plus XI, Q. A., nos. 105-106 William J. SMITH, *They Call it Free Enterprise But . . .* (passim).

particular Industry Council. Naturally this will differ in each community, and will be more comprehensive in business and industry than in the liberal professions. Furthermore, this will involve *particular* enactments and policy as occasions arise; special attention should be given to dependents, to those in low income brackets, and to various social insurance laws.³¹

b) *Executive*: This implies first, the general *administration* or putting into execution of the above mentioned legislation by setting up the necessary organization, the necessary agencies and services. It further involves providing for *training* of *personnel*, and this training is to be both in the particular branch of work, and also, in a special way, in the sense of duty to the Industrial Community, a sense of responsibility and pride. This means then, both the external and internal formation. The individualistic spirit must be eradicated. *Forces of order* and discipline will be necessary but the concrete form they will take on will depend on various needs. Particular vigilance will be needed in Industry and Business to see to it that the protective laws for workers are abided by. An efficient administration will need funds, hence *taxation* of the members; but the evil of modern bureaucracy will be an incentive to keep administration and organization within reasonable limits.³²

c) *Judiciary*: All cases of criminal offenses belong to the civil courts, while the Industry Council will deal solely with cases of infractions of its own constitutions and enactments, inflicting penalties if deemed salutary. Perhaps the chief task of the judiciary will be that of arbitration in cases involving conflict or rights and settling of Labor disputes etc.

These are the powers and tasks of the Industry Council, strictly proper to it and to be found in all Industry Councils, though in varying degrees and forms. These powers cannot be taken on, nor can the tasks, all at once, but gradually.³³ In special cases and for practical purposes the State might entrust certain tasks to the Industry Council, v. g. cooperation in assessing and collecting taxes.

³¹ MESSNER, *op. cit.*, pp. 37-38.

³² TREHEY, *op. cit.*, pp. 109-110; BRETHE DE LA GRESSAYE, *op. cit.*, pp. 271-303.

³³ MESSNER, *op. cit.*, pp. 37-38.

That these Councils may be properly qualified for their functions and responsibilities, they must be *truly representative* of the Industrial Community. Representation will be based on functions within the community, and not simply on the number of members in these same functions. Each function within the community must be represented, each function meaning a group, and in this sense "equal" representation is to be understood. An absolute representation based simply on the number of community members would mean domination by the largest group, v.g. in the Steel Industry Council by labor. All the groups must have an equal say in the general issues. They are all interested and involved; and harmony is to be achieved. But this does not mean that they are to have an equal voice in all questions that arise.³⁴ Some questions pertain equally to all groups, some concern one group principally but in effecting a regulation touch other groups too. Thus, collective agreements are of equal interest to management and labor, while the formation of cartels directly concern management, and only indirectly labor and consumption inasmuch as they involve or might involve the common good; therefore labor and consumption would merely have an indirect control. In general questions, where general interests are involved, there will be equal representation and equal voice; where only one group is involved, it should handle the matter itself; where two groups are equally involved, these two will have equal representation and equal vote. This is what might be termed *proportionate equality* or parity of rights, and is most important. In this way, the fact of being an owner or not does not count, or rather it is incidental. What counts is the good of the community and sharing in the production of a social good . . . "the interest common to the whole Industry or profession should hold the first place in these guilds".³⁵ In this way, both the "equality" of Individualism (which ends in incredible inequality) as well as that of Collectivism (which ends in equal privation of rights) are avoided.

These Councils therefore are the assemblies of the various delegates sent to represent the groups within the community. The

³⁴ MESSNER, *op. cit.*, p. 52; TREHEY, *op. cit.*, pp. 102-103.

³⁵ PIUS XI, *Q.A.*, no. 85.

Council is the administrative body in the community. In a way, it parallels the so-called City Councils . . . and the City Hall. The Industry Constitutions or Code establish the council and regulate it. They are set up territorially, v.g. on a local, regional and national scale. Leadership is provided through elections in the lowest groups, and this council in turn selects its delegates to the higher Council, etc. The number of seats in a Council should be sufficient to provide adequate representation, restricted enough to exclude inefficiency. Experience will be a helpful counselor on this score.³⁶

The role of groups based on private interests within the Industry Council community is not always properly understood.³⁷ We are thinking of all such groups, but at present the chief examples are unions and management associations. Being on private interests, in fact on *opposition* of interests they cannot be called 'natural' members or subdivisions of the Industry Council. The community is based on common interests . . . "adest autem hæc coniungendi vis cum in ipsis bonis producendis aut officiis præstandis, in quæ eiusdem "ordinis" conductores et locatores sociato studio adlaborant . . . " Should these inner groups, based on opposition of interests, be regarded as the natural members of the community and its council, then the Industry Council would be the perpetuation of such class conflict rather than not its end.³⁸ Too often these groups are spoken of as the 'pillars' of the Industry Council. Their importance is of a very high degree in the period of *transition* to and early development of the Industry Council. In the true Industry Council, prime importance and first place must go definitely to the Council and the Community which it represents; the groups referred too, however, retain full freedom and great usefulness but each in its own proper place and according to circumstances. In our present-day society, nature, frustrated in its inclination to the Industrial Community, still asserts itself in that direction through the only other form of association left open to it . . . that based on opposition

³⁶ Social Action Department, NCWC, *Labor Day Statement 1946*; ZAMANSKI, *op. cit.*, pp. 343 ff.; TREHEY, *op. cit.*, p. 122, MESSNER, *op. cit.*, p. 53

³⁷ TREHEY, *op. cit.*, p. 87.

³⁸ Von NELL-BREUNING, *Um die «Berufsständische Ordnung»*, in *Stimmen der Zeit*, band. 142, heft 7, Apr. 1948, pp. 12-13; MESSNER, *op. cit.*, p. 54.

instead of community of interests. As an important labor Union chief in Germany put it: "As a union man, my job is to promote the welfare of the workers. Once I am convinced that in the Industry Council the welfare of the workers is truly served, then it will not matter for me if the Union gains or loses in importance within the Industry Council".³⁹ A Council of class representatives as something permanent is contradictory; yet such a Council is an improvement over a battle of classes and is an important step in the direction of a true Industry Council, in "preparing the way, in conformity with the mind of Christian Social teaching, for those larger and more important guilds (Industrial Communities) . . ."⁴⁰ Workers are members of the Industrial Community not because they are wage-earners dependent on management, but *because they share* in various ways, *in producing the particular community value* for which the Industrial Community is responsible to society at large. Likewise, Management or managers are not members of the Industrial Community because they own the enterprise and are rich and independent, but because they share, in their own way, in producing the self-same particular social value.

For the ordinary run of affairs there will be offices, and 'public officials' of the community. The office is the fortress of modern administration. The Industry Council must do all it can to keep it within reason, to avoid bureaucracy, to eliminate unnecessary "red-tape", and to keep down expenses. Some services, such as on local boards and arbitration panels etc., might be rendered gratis on an honor basis, with time and expenses covered. A normal crew of hired officials, especially for the full-time positions will be necessary.

The major Industrial Communities and their Councils are more fully self-governing than the lesser. In fact the lesser Communities will usually group themselves about the Major Council and they will regulate their affairs in connection with the *Major Council*. Thus for example the Industry Council that represents those who provide food-stuff for society at large, will find a whole litany of industries grouped about and within itself, such as Baking, Meat, Sugar, Brew,

³⁹ *Religiös-Soziale Schulungsblätter*, sup. cit., p. 10.

⁴⁰ Pius XI, *Q. A.*, no. 87.

Groceries, etc. The accent is to be on and center of gravity will be the Major Council. Above the Major Councils a Supreme Economic Council *would not be* a self-governing body . . . for the questions it would deal with touch the *general welfare* of society as such, and are thereby of state competence. These Supreme Councils would be merely advisory in function. Coordination between the State and the whole Industry Council System will be dealt with in a subsequent chapter.⁴¹

COLLABORATION AMONG THE INDUSTRY COUNCIL COMMUNITIES

This unifying force is present . . . in that common good, to achieve which all Industries and Professions together ought, each to the best of its ability, to cooperate amicably . . .⁴²

Just as the individuals are united within one and the same Industrial Community to produce a particular value for the whole human community, so too, in turn, the Industrial Communities are to be united all together in the production of the over-all common good i.e. the general welfare of the whole social body, which involves the production of the many particular social values (Religion, Art, Industry etc.) culminating in the protection, preservation and perfection of the human personality. A special insistence on the *common good* or general welfare is pertinent in our modern times, so steeped have they become in Individualism over a period of 100 years.

To bring about this cooperation among the various Industry Councils, action will be necessary on the part of the Councils themselves and also on the part of the State. The Councils must instill in the members of their communities a sense of responsibility towards the general welfare as a strictly personal duty. And the *State* being charged with the general welfare, will be attentive and forceful in its fulfillment of its charge, in seeing to it that each community is truly in line with it.⁴³

⁴¹ Much valuable experience has been accumulated in the field of Labor Unions that can give a more concrete picture, or at least that can be suggestive.

⁴² Pius XI, *Q. A.*, no. 84.

⁴³ Von NELL-BREUNING, *Zur Christlichen Gesellschaftslehre*, WP, heft 1, cols. 65-66; MESSNER, *op. cit.*, pp. 57-60.

The normal organs of cooperation among the Industrial Communities will be Inter-Community Councils⁴⁴ on the local, regional and even national levels. They will be made up of representatives from the various Industry Councils. The same difficulty as regards the proper type of representation presents itself as it did previously for the Industry Council itself. The number of members in a given Industrial Community is not to be the determining factor in the question of the amount of representation, although it does not pay to disregard the number . . . personal interests are also at stake. But the importance of the particular Industry Council and the amount of responsibility that it bears enter in very much. *Objective* determination of society by its purpose, and of the branches of society by the branch-purpose, is the only solution and the only standard to go by. Subjective evaluations will bring no answer, the general welfare is the big objective factor, and thus the degree of responsibility towards it, the share in its production, should be the chief standard in forming the supreme inter-community council. This type of equal representation may be just a little harder to set up in practice but it is much more objective and tolerable than the simple, but fortuitous, majority procedure.

Naturally the purpose of these inter-Community Councils is to regulate the affairs that are strictly inter (not intra) — Council affairs on the one hand, and to act in an advisory capacity to the government in those affairs in which the government sees a need to intervene.⁴⁵

THE SPIRIT OF THE I. C. PLAN

We have endeavoured to draw a picture of the general structure of the I. C. Plan. This plan, aims at shaping social institutions in a specific way. It is a "reform of institutions." However, since the whole plan revolves around human beings possessing their own minds

⁴⁴ TREHEY, *op. cit.*, pp. 118-120; ZAMANSKI, *op. cit.*, pp. 356-362; Michael O'SHAUGHNESSY, *Economic Democracy and Private Enterprise*, p. 59. Many authors speak of the intra-Community Council as the Vertical Council, and the inter-Community Council as the horizontal.

⁴⁵ The question of consumer representation is dealt with by some authors. They are to be represented, but do they need representatives distinct from the Council already formed . . . for all its members are consumers? This would be desirable, especially where consumers are organized. Nor does it seem proper for the government to have a voting representative in the Council. (Cf. *Q. A.*, no. 80).

and wills, we must keep in mind that it will not succeed unless these minds and wills are attuned accordingly, unless the men in question have the proper spirit, unless their minds and wills are educated and psychologically disposed to take part in the plan.⁴⁶ Angels are not needed, but then neither will devils suffice.⁴⁷

Psychologically it is imperative that our individualistically inspired age re-study the meaning of freedom, and discern clearly between unbridled, unsocial "freedom", and well-ordered social, objectively true freedom. Relativisation and individualisation of all values is untenable and must give way to permanent, objective values. The completely autonomous personality is fiction, and both freedom and personality must be coordinated with social life and movement. In this way will a community-conscience, a community-spirit be formed. The I. C. Plan must be introduced first to the psychology, to the mind and will of man, and not just its institutions set up forcefully and externally, as it were. In this way, the Industry Council System will be built with and by men, personally conscious of their responsibility and possessing a spirit of initiative seeking expression in the production of the permanent, objective human values. This is the true ordering, the true coordination of the common good and individual freedom. "This is the genuine meaning of the I. C. Plan, which makes of creative man no more, but at the same time no less, than he is."⁴⁸

Except for occasional applications for purposes of illustration, we have deliberately restricted ourselves to the realm of principles, of guiding principles, the realm of social philosophy, the level on which Pius XI places himself in the Quadragesimo Anno in presenting the I. C. Plan to the Christian World. Perhaps too often, in eagerness to reduce the plan immediately to concrete terms and to put it into practice, a deep understanding of its inner meaning is not obtained. And yet that is precisely the first, and most important step, in putting the plan into practice. Any other procedure is dangerous. The

⁴⁶ PIUS XI, *Q.A.*, no. 97-98; TREHEY, *op. cit.*, pp. 167 ff.

⁴⁷ Von NELL-BREUNING, *Um die «Berufsständische Ordnung»*, *sup. cit.*, p. 14; SCHULUNGSBLÄTTER, *sup. cit.*, p. 16; WP, heft 1 col. 66; BRUCCULERI, *Intorno al Corporativismo*, p. 7.

⁴⁸ Gustav GUNDLACH, *Stand; Ständeswesen*, SL, V, col. 61; Sim CUNNINGHAM, *Dignity*, in *Work*, July 1948, p. 10.

philosophy of the I. C. Plan will in turn call for completion and application but that is the task of social politics, of the men in the field.⁴⁹

The following chapter bears on the relations of the I. C. System to the State on the one hand, and its relations to Economics, esp. Industry, on the other hand.

III. — THE RELATIONS OF THE INDUSTRY COUNCIL PLAN

Following on the consideration of the Industrial Community and its Council in their innermost nature, a study is made of their relations, on the one hand to the State, and on the other hand to Industry. As regards the *State*, the I. C. P. is within its framework and subject to it, but very really distinct from it. The I. C. P. is indifferent in the face of various forms of government providing these be reasonable and lawful. The I. C. P. needs the support of government; government stands in dire need of the I. C. P.

As regards *Industry* (Economy), the guiding principles are set forth. The I. C. P. is indifferent to various economic systems, providing these be lawful and reasonable in themselves. Freedom and common good to be balanced. Hence I. C. P. must protect private property and initiative; and competition is a useful stimulant and driving power. A *very important task* of the I. C. P. is to bridle competition, i. e. to apply necessary restraints in view of common good. This does not mean a forced, centrally planned economy. In normal conditions, prices and wages are not to be determined by the I. C. P., but it will exercise an indirect control inasmuch as its task is to enforce justice in the market place and see to it that all the factors that are to have play in the working out of the "pretium naturale" are not hindered from so doing. On an industry wide scale, Labor and Management stand in a partnership relation and they will work out the standards and policies of the Industry. Free associations remain free under the common good.

⁴⁹ Von NELL-BREUNING, *Um die "B.O."*, *sup. cit.*, p. 19.

IV. — HISTORICAL SURVEY OF THE SHERMAN ACT POLICY

The historical antecedents of the Sherman Act are indicated, including a description of the economic conditions prevailing in 1890 and the mental attitudes. The enactment of the Sherman Act and its original content and meaning. Supplementary Legislation, especially the Federal Trade Commission Act and the Clayton Act, both in 1914, and the Export Trade Act of 1918. Very important considerations on the Judicial History of the Sherman Act, i. e. Court construction of the Act, first as applying the cases involving Business, then those involving Labor, and finally those involving Union-Management Cooperation. The achievements of this Policy are summed up and its ineffectiveness in the past cannot be gainsaid.

V. — PHILOSOPHICAL ANALYSIS OF THE SHERMAN ACT POLICY.

Two prevailing schools of thought are examined, the one ready to scrap the whole Policy as unsuited to modern technology which, to the mind of these students, postulates combination and monopoly of some sort; the other school holds fast to the Policy as consonant with American tradition in principle but they would like to see it rendered more aggressive and more effective. Concluding analysis finds the Act animated with the spirit of Individualism and this is a basic deficiency; the principle of State Intervention applied in this Act is in itself valid but needs a more effective expression. Furthermore, the Sherman Act Policy can be sustained only to the extent that it be considered a short range remedy for un-fair competition, intended as an intermediate step in the direction of the natural social order, i. e. the Industry Council Plan.

CONCLUDING OBSERVATIONS DEFINITION OF SOCIETY

Let us look back and briefly re-state the thoughts that, on the one hand, have guided our study, and, on the other, have perhaps, derived added force and light from it for any further studies in the same field. The starting point and perhaps the very key-notion has

been to definition of human society or the social body. Man joins up with his fellow man to produce the various objective human social values, i. e. religion, art, science, economy, etc., which add up to the perfection and preservation of the human person. It is in the light of this notion alone that social order can be rightly understood. Preceding the State, the social body does not derive from it. But it needs the State for its very existence. The State is designed to serve and protect man in society. The individual is joined to the social body inasmuch as he contributes to the production of one or other of the above mentioned objective human social values. But how is order kept among individuals in their joint production of a particular social value, v. g. within one industry ?

GOVERNMENT INTERVENTION

It can come about within a section of the population active in production one social value, v. g. an industry, that the individuals do not understand that value in the same way and stand in opposition among themselves. Disorder ensues. But this social value is vital to the whole social body. For this reason it becomes the clear duty of the State to intervene and provide a minimum of necessary order within the very sphere of that industry. In this way the State urges the individuals to the objective purpose of economy (industry) reminding them of their responsibility and keeping that responsibility alive and active. In such circumstances the State becomes the agent of social order in industry: thus it would promote effective competition, hinder monopoly, work out economic legislation, labor laws, i. e. a specific economic policy. Circumstances which lead to such governmental intervention obtain, for example, in an individualistically inclined society, in which social responsibility is weak, or in a class-society in which that responsibility is distorted. This is simply the application of the principle of subsidiarity which must govern all activities of the State. But when the State finds itself under obligation to intervene in this way, it is not thereby justified in turning its eyes away from the natural, complete, ideal social order. Not

any more than the doctor applying artificial remedies might direct his efforts to anything but the natural health.¹

THE INDUSTRY COUNCIL PLAN

Catholic social principles envision the "solidly established"² social order, from which "even more copious and richer benefits may accrue to the family of mankind".³ This involves moral reform, social education, and institutional reform. Individuals are linked or urged to the objective purpose of their segment of society, v. g. their particular industry, by the Industry Council, which is the organ of their social community formed "under nature's guidance". The Industry Council, in turn, joins the individuals to the social whole. In the I. C. P., the Council is the agent of social order within its own sphere, and it will accordingly stimulate the responsibility of its fellowship by suitable legislation and discipline, always in view of balancing the individual rights and the common good. The Council will, therefore, be charged with hindering monopoly, prompting effective competition, preserving order in competition, working out price and wage policies, etc. This can never amount to a strangling of initiative or of personal rights or of competition. It can never mean a "planned economy". This type of agent of social order, the Council, finds an historical precedent in the guilds of centuries gone by, whose task it was, before their decadence, to keep competition alive, effective and orderly. Their price policies will correspond to the teaching, consistently upheld already by earlier Theologians, namely that the just price is best established, not by legal determination or fixation, but by the orderly play of all the objective and subjective factors that bring about the "pretium naturale." The In-

¹ PIUS XII, *Allocutio radiophonica, Pentecostes, 1941*, in *Periodica*, vol. XXX, pp. 229, 232. G. GUNDLACH, S.J., *Annotationes*, in *Periodica*, XXX, pp. 242-243: "... Pius XII explicite activitatem ordinatricem Status, quippe qui suam 'Politicam socialem' usque ad efformationem juris sic dicti laboris agebat, laudat conformemque cum normis juris naturalis asserit. Implicite his dictis Summus Pontifex insinuat ideam Ordinis Corporativæ, in Quadagesimo Anno propositam, solum in abstracto ut formam optimam ordinandæ societatis indicari, non vero sub omnibus conditionibus in concreto; nam sine dubio hic varia adjuncta, partim in personis, partim in rebus, prærequiruntur, ne immature talem ordinem in praxim deducere intendatur" (p. 243).

² PIUS XI, *Quadagesimo Anno*, no. 77.

³ *Ibid.*

dustry Council Plan is the institutional element of the natural healthy, ideal social order.

THE INDUSTRY COUNCIL PLAN AND THE POLICY OF THE SHERMAN ACT

In the light of Catholic social doctrine, it is further clear that in a social order in which the Government intervenes and become the agent, there must come a time — conditions and persons being sufficiently prepared — when a transition is to be made from government intervention to the Industry Council System. As the social body becomes more and more capable of bearing its own responsibilities in its various members, groups and individuals, the Government will correspondingly be freed from supplying for it, and will itself be enabled more fully to attend to its own lofty purpose, the general welfare.⁴ When as a matter of fact the Industry Councils shall have been officially established in the various branches of society, specific Government intervention becomes superfluous. The Councils work out particular policies, legislation, control measures, within their own spheres and among themselves. That this will always pre-suppose the general right of intervention of the Government is self-evident. Thus, in the end, the Councils become the natural agent of order in competition.

The Sherman Act Policy, it is clear, has serious defects. First of all, it has been, from the beginning, animated by the spirit of Individualism, and has sought to retain an unbridled, and almost unlimited and unrestrained field of competition. Consequently, the legislation lacks in directness; it remains general and somewhat vague, and therefore not very effective or very aggressive. Finally, it is subject to the Courts, and these have twisted it in every direction, changing its meaning with the times, and almost at will. No little blame is to be laid at the door of juridical Positivism, which clouds the minds of legislators and jurists alike. In a word, the Sherman Act Policy, as it stands, is to no avail. Juridical Positivism must be dissipated, the Act needs new inspiration and animation, as well as new expression, and vigorous expression. Only in this way can

⁴ *Ibid.*, no. 80.

it be what it should be, an intermediate step in the right direction, a piece of social legislation aimed at preparing the way for the Industry Council Plan.

Such are the guiding thoughts that come to the fore after a study of the Industry Council Plan in conjunction with the Policy of the Sherman Act.

THE AMERICAN OPPORTUNITY

Students of the Policy of the Sherman Act, legislator and economist, should re-consider the principles of that Policy in the light of the principles of the Industry Council Plan. This will give new vision, and a new goal to the Policy. It will provide a measure for correction and revision of the Policy. It is in the light of the ideal that man can see the correctness and truth of his movements and positions. It is also very true that in making one's way towards the ideal, an accurate knowledge of the real is indispensable.⁵ The American Opportunity, then, in the problem of social order, is to lift its vision to the ideal, to contemplate and accept it; and yet, to realize the weak condition of the social body within its borders, and to work out its governmental social policies according to the weakness, but aiming always at the restoration of health, the full recover, the best from of social order.⁶

John P. WALSH, o.m.i.

⁵ John F. CRONIN, S.S., *op. cit.*, p. 239.

⁶ PIUS XII, *Sertum Lætitia*, p. 17 (Translation by Knox); Edward J. MOONEY, *sup. cit.*, pp. 398-399.

Bibliographie

Comptes rendus bibliographiques

Stuttgarter Biblisches Nachschlagewerk. Privil. Württ. Bibelanstalt, Stuttgart-S., 1950. 755 p. Prix DM. 11. (Relié.)

Il y a de quoi s'étonner quand on voit un tel volume, fruit d'un énorme travail, proposé pour la somme modique de 11 DM. Il nous suffira d'indiquer sommairement le contenu pour en faire soupçonner toute la richesse. En plus d'une introduction à l'Écriture sainte, résumée sur une quinzaine de pages, le volume contient une description de la géographie des pays bibliques (37-50), une histoire assez détaillée du peuple d'Israël avec trois appendices sur la chronologie, sur les mesures, les poids, la monnaie et le calendrier, sur l'ordonnance du culte israélite (51-122). Suit une description de la nature et de la vie populaire dans les pays bibliques (123-174). Après l'explication de quelques vocables (175-182), viennent une série de concordances contenant le vocabulaire (183-484), les noms des personnes et des peuples (485-510), la topographie de la Palestine (511-548) et les principales notions bibliques (549-618). Enfin les pages 619 à 704 présentent une synopse des trois premiers évangiles.

On voit la richesse de ce volume dont la plus grande partie donne des concordances éminemment pratiques: quiconque étudie le message biblique soit dans un but théologique, soit dans le but pratique de la prédication, sait qu'il lui faut continuellement recourir à des concordances de ce genre. À cet effet, la concordance des principales notions bibliques (paix, péché, chair, monde, règne de Dieu, etc.) rendra certainement service. En se référant à une notion générique, on trouvera un exposé très net du message biblique. Citons en exemple la notion de la conversion. 1. L'idée est fondée sur l'image de celui qui se détourne de la direction erronée pour reprendre la bonne direction: elle contient donc deux éléments: a) éloignement du péché, b) conversion à Dieu. 2. Comment se fait cette conversion? a) en première ligne elle est l'œuvre de Dieu, b) elle est provoquée par des manifestations de la providence divine et le jugement de Dieu, c) elle est rendue accessible par la prédication de ses envoyés (les Apôtres). 3. La conversion amène l'état de grâce: a) la grâce divine pour le pécheur qui se convertit se montre d'abord dans la rémission des péchés et la manifestation de la bienveillance de Dieu, b) mais ce doit être une conversion de tout le cœur et de toute l'âme. 4. Le refus de la conversion conduit à la perdition: a) d'abord à l'endurcissement du cœur, b) dont la conséquence est la perdition. Chacun des points de cette analyse est suivi des références aux livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. Cet exemple permet de constater comment la réunion des différents textes autour d'une idée centrale peut amorcer une intelligence plus approfondie du message biblique. Le théologien averti remarquera sans peine les lacunes, conditionnées par l'interprétation protestante de certains textes bibli-

ques: pour la rémission des péchés (p. 608) la concordance insiste à bon droit sur la valeur primordiale et essentielle de la rédemption du Christ, mais on est étonné de ne pas y trouver la référence aux textes très connus sur certaines œuvres (aumône, charité, jeûne) qui obtiennent le pardon de Dieu. Nous ne pouvons que souhaiter une publication semblable du côté catholique, mais également accessible et pratique tant par le format (les gros lexiques et les dictionnaires encyclopédiques ne manquent pas !) que par le prix modique. Notons, pour terminer, la belle illustration de ce volume par des cartes géographiques bien réussies et des vues photographiques bien choisies dont l'ensemble peut donner une idée de l'aspect physique du pays de la Bible.

Hünfeld, 1^{er} juillet 1950.

Albert STROBEL, o.m.i.

* * *

D^r D. GAETANO M. PERRELLA, c.m. — *Introduzione Generalis alla Sacra Bibbia*. Torino Roma, Marietti, 1948. 25 cm., xx-33 *-345 p., xx pl. (*La Sacra Bibbia, Volgata Latina a traduzione italiana dai testi originale, illustrate con note critiche e commentate*, sotto la direzione di M^{sr} Salvatore Carofalo.)

La publication de cette Bible italienne répond à un besoin urgent, ressenti des catholiques italiens, et il faut admirer M^{sr} Carofalo d'en avoir assumé la tâche en ces temps surtout où la publication d'une œuvre considérable n'a rien d'un sport.

Le premier volume de cette Bible contient les matières ordinaires d'un bon cours d'introduction générale, exposées avec clarté, sobriété, sans détours inutiles ni longueurs. Les questions même qui demandent une discussion approfondie, sont traitées en cette manière qui convient à une introduction générale, à une initiation aux problèmes bibliques. Un flot de bibliographie parcourt le volume entier et fournit les indications nécessaires à une étude plus poussée. L'A. publie au début du volume une série de textes documentaires, une trentaine de pages en tout; ce qui est une excellente idée.

On connaît, par ses écrits antérieurs, les positions du P. Perrella sur diverses questions, par exemple sur le critère de la canonicité par son article *De apostolico et prophetico munere ut inspirationis et canonicitatis criterio* (*Divus Thomas*, Piac., 1932 p. 49-61, 145-176). Il nous suffira de les rappeler brièvement. Le critère de l'inspiration ne saurait être que la Tradition catholique. Le canon juif a été probablement complet, même en Palestine, puis réduit sous l'influence pharisaïque, en tout cas en raison de conceptions étroites. Sur l'Itala, l'A. préfère suivre l'opinion de Lagrange et de Balestri. A propos de la multiplicité du sens littéral, ni saint Augustin ni saint Thomas ne l'ont enseignée.

Nous risquerons peut-être quelques remarques. Ainsi, au sujet de 2 Tim., 3, 16, la décision de retenir le sens passif de *Théopneustos* pourrait tirer moins d'assurance de l'argument grammatical (voir n° 31, note 2).

Dans les documents ecclésiastiques, jusqu'au concile de Florence, *auctor* appliqué à Dieu, auteur des deux Testaments, a-t-il le sens moderne restreint que nous lui prêtons: auteur des Livres? À la note 2 jointe au n° 39, le P. P. cite l'*Antiqua regula fidei*, dont le canon 8 se lit: «Si quis dixerit vel crediderit, alterum Deum esse priscæ legis, alterum evangeliorum, anathema sit.» Aussi longtemps que la formule visera l'erreur dualiste, même si elle contient *auctor*, peut-être n'aura-t-elle d'autre sens que celui-ci, très général (et dont on ne peut

conclure directement à l'inspiration): le Dieu de l'Ancien et le Dieu du Nouveau Testament est un et le même. L'alliance de Moïse et la nouvelle sont conclues avec le même Dieu. Et alors on pourrait dire que Dieu est l'auteur des deux alliances, sans dire explicitement qu'il est l'auteur des deux Livres saints, pour les avoir inspirés. D'ailleurs, le P. P. écrit à propos du décret *pro Jacobitis* (n° 39, n. 3): « Il Concilio tocca questo punto non perche i Giacobiti dubitassero dell'ispirazione del V. T., ma perche ha presenti gli errori dei manichei. » Dernière remarque. Dans le décret de Trente, *pari pietatis affectus ac reverentia suscipit et veneratur* se rapporte aux Livres des deux Testaments et aux Traditions.

La lecture de l'introduction du P. P. ne peut que faire regretter plus vivement la mort prématurée de l'auteur. Il n'avait que cinquante-cinq ans, quand il mourut le 18 janvier 1946.

Raymond BOURASSA.

* * *

S. THOMÆ AQUINATIS. — *Quæstiones Disputatæ*. Vol. I *De Veritate*, cura et studio P. Fr. R. SPIAZZI, o.p. Vol. II. *De Potentia, De Spiritualibus Creaturis, De Anima, De Unione Verbi Incarnati, De Virtutibus in Communi, De Caritate, De Virtutibus Cardinalibus, De Correctione Fraterna, De Spe, De Malo*, cura et studio PP. P. BAZZI, M. CALCATERRA, T. CENTI, Æ. ODETTO, S. PESSION, o.p. Nova ed. VIII^a. Taurini-Romæ, Marietti, 1949. 24,5 cm., xxx-594 et 950 p.

S. THOMÆ AQUINATIS. — *In Decem Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio* [. . .] Taurini-Romæ, Marietti, 1949. 24,5 cm., xv-611 p.

S. THOMÆ AQUINATIS. — *Quæstiones Quodlibetales*, cura et studio P. Fr. RAYMUNDI SPIAZZI, o.p. Ed. VIII^a revisa. Taurini-Romæ, Marietti [1949]. 24,5 cm., xxiii-269 p.

La firme Marietti continue de propager les textes de saint Thomas d'Aquin. Il faut l'en féliciter, ainsi que le groupe de professeurs dominicains qui ont préparé ces éditions. Sur plus d'un point, celles-ci marquent un progrès appréciable sur celles qui les ont précédées. Elles rendront grand service en attendant l'édition critique de la Commission Léonine.

Les introductions historiques sont sobres, mais très exactes. On utilise les acquisitions de la critique textuelle. Les titres des articles sont parfois corrigés, afin de les rendre plus conformes à la pensée de saint Thomas. Les citations scripturaires ont été révisées et on donne au bas des pages le texte de la Vulgate et la nouvelle traduction du Psautier. De brèves notes historiques permettent l'identification des auteurs cités. Enfin, de magnifiques tables et index faciliteront le recours à ces sources, permettant ainsi une meilleure intelligence des textes parfois fort synthétiques de la *Somme théologique*.

On aurait pu tenir compte de la corruption textuelle du *Quodlibetum VIII*, a. 13, relevée par le R. P. Deman (*Divus Thomas Pl.*, 38 [1935], p. 42 et sv.) et enregistrée par le Bulletin thomiste (4 [1936], p. 639). Il fallait restituer « *secundum* » au « *seu* », p. 171a, dernière ligne. Ceci nous amène à une seconde remarque: car désormais, il faudra citer *Quodl. III*, q. 6, a. 3. Bien que le nouveau numérotage ait l'avantage de distinguer davantage les problèmes abordés dans une même question quodlibétale, il brise une longue tradition et rendra sûrement la consultation et la vérification des textes plus laborieuses. D'autant plus qu'on n'a pas ajouté l'ancien numérotage au haut des pages, ni dans l'index à la fin du volume, alors que pourtant on l'avait fait à la tête de chaque

article. Cette innovation eût sans doute été mieux acceptée dans une édition critique.

L'édition du *Commentaire sur l'Éthique à Nicomaque* reproduit substantiellement celle du P. Pirotta. Les tableaux synoptiques sont cependant mieux présentés. La *versio latina* du texte d'Aristote est celle de Guillaume de Moerbeke dont on a heureusement numéroté les paragraphes. La comparaison du texte et du commentaire est facilitée d'autant.

R. GUINDON, o.m.i.

* * *

JEAN VILNET. — *Bible et Mystique chez Saint Jean de la Croix*. Paris, Desclée, De Brouwer, 1949. ix-255 p. (Études carmélitaines.)

Entrer en contact avec la doctrine de saint Jean de la Croix par une voie encore inexplorée: la Bible. Tel est le but proposé par l'auteur dans son avant-propos.

Il y réussit bien car le lecteur sérieux voudra retourner au docteur mystique s'il y est déjà intéressé; sinon, il sera porté à l'aborder avec une certaine assurance, à moins qu'il ne cède au désir de relire la Bible avec les yeux du saint.

La Bible en effet, est omniprésente dans la vie, la pensée et l'œuvre de saint Jean de la Croix. Mais est-ce en raison simplement des circonstances historiques ou par une nécessité interne et vitale? Dans ses écrits spirituels comment se sert-il de l'Écriture sainte et que prétend-il trouver? Quel jugement de valeur faut-il porter sur son interprétation?

En résumé, les sept chapitres de l'ouvrage répondent à ces questions capitales. Avant tout, saint Jean de la Croix a cherché dans la Bible une confirmation, une autorisation de sa doctrine en même temps qu'un moyen d'exprimer et d'illustrer son expérience du divin.

On verra comment l'auteur légitime et justifie, pour une bonne part, l'usage que le saint a fait des livres inspirés.

La dernière partie de l'ouvrage offre trois notes importantes. La première cherche à éclaircir le problème de l'authenticité du second Cantique; la seconde présente une liste des citations bibliques dans l'œuvre de saint Jean de la Croix, selon l'ordre des livres de la Bible; la troisième est un choix bibliographique concernant l'objet précis de cette étude.

L'essentiel de cette recherche, présenté comme thèse pour le doctorat en théologie, fut honoré d'un diplôme par la Sorbonne, encouragé par le Centre national de la Recherche Scientifique. Tout cela est de nature à rassurer les esprits plus positifs mais n'empêchera pas les autres aussi de pénétrer dans l'intime de la pensée d'un Docteur de l'Église et de découvrir à sa suite de nouvelles profondeurs dans la Bible.

Maurice DUGAL, o.m.i.

* * *

GABRIEL DE SAINTE-MARIE-MADELEINE, O.C.D. — *La Contemplation acquise*. Traduit de l'italien par Mère Marie-Amable du Cœur de Jésus, du même Ordre. Paris, Lethielleux, [1949]. 19 cm., 168 p.

D'après les écrits de sainte Thérèse d'Avila et surtout de saint Jean de la Croix, l'A. est convaincu qu'il faut maintenir l'existence d'un état de contemplation intermédiaire entre la méditation discursive et la contemplation infuse, bien distinct de l'une et de l'autre et exigeant une direction spirituelle appropriée.

La méditation y est comme, temporairement ou définitivement, impossible; par contre, l'action du Saint-Esprit n'y est pas encore sentie, ni nécessitante; l'âme doit y coopérer par une activité propre, à sa disposition, savoir une attention amoureuse à la présence du Dieu caché. La réalité existant, l'A. croit que l'appellation si discutée de contemplation « active » ou même « acquise » peut aussi être justifiable.

Malgré le caractère trop manifeste et un peu agaçant de plaider *pro domo*, ce petit livre d'un spécialiste en la matière renferme des considérations d'un sérieux et d'un intérêt incontestables. C'est une contribution précieuse à l'étude de cet important problème de la théologie spirituelle.

Eugène MARCOTTE, o.m.i.

* * *

Trouble et Lumière. Paris, Desclée De Brouwer, 1949. 219 p.

Technique et Contemplation. Paris, Desclée, De Brouwer, 1949. 145 p.

Ces deux volumes nous offrent les travaux présentés au Cinquième Congrès international de Psychologie religieuse. À ces congrès, théologiens et hommes de science se réunissent pour échanger leurs vues sur des problèmes, encore plus ou moins explorés, où semblent se rejoindre le spirituel, le surnaturel et la psychologie, la psychiatrie. Trouveront grand intérêt et profit à la lecture de ces travaux les esprits déjà formés et au courant de ces problèmes.

Le premier volume comporte deux parties: Trouble et Pêché; Équilibre et Lumière. Dans la première, outre le rappel des notions traditionnelles sur la nature du péché et sa moralité, on trouve: un travail du P. Louis Beinaert, s.j., sur la possibilité pour le chrétien d'accepter le sentiment de culpabilité sans supprimer le sens du péché; des documents cliniques pour montrer « comment on crée chez l'enfant une fausse culpabilité; enfin une étude de R. Allers sous ce titre « Autour d'une psychologie de la confession ». Ce dernier s'en tient au point de vue empirique et on y aurait gagné à plus de clarté. La conférence du D^r Cossa « Mauvaise conscience et troubles mentaux » a suscité des discussions dont on trouve le compte rendu à la fin de cette première partie. On pourrait intituler la seconde partie: Éléments de la vraie personnalité religieuse et contre-façons. Le rapport du D^r Jolan Jacobi nous révèle quelques idées fondamentales du grand psychologue Suisse C. G. Jung, au sujet de l'homme religieux. Par ses méthodes et à sa façon il en arrive à la notion traditionnelle de l'homme animal essentiellement religieux. S'il ne place au centre de sa psyché « l'image de Dieu » il aboutira à une déroute totale de l'équilibre psychique. Signalons le travail de Marcel de Corte « Incarnation et pseudo-incarnation » et celui du P. Lucien-Marie de Saint-Joseph sur l'équilibre de l'ascèse de saint Jean de la Croix. Elle tient compte à la fois de la rigueur des principes et des besoins du devenir subjectif des âmes, aspect souvent négligé.

Le second volume n'est pas en continuité avec le premier, il aborde un autre sujet. Un moine bouddhiste, un prêtre orthodoxe, un prêtre catholique exposent, chacun leur tour, les techniques (méthodes) d'ascèse et de méditation pratiquées dans leurs religions et expliquent leur rôle par rapport à la contemplation. Dans une grande étude, Roland Dalbiez traite de la controverse de la contemplation acquise. Pour rester orthodoxe avec ce vocabulaire il faudra dire que cette contemplation n'est qu'improprement acquise (Scamarelli) ou qu'elle n'est pas une véritable contemplation (saint Alphonse de Liguori); à moins de soutenir les deux à la fois (JOSEPH DU SAINT-ESPRIT, *Cursus theologiae mystico-scholasticae*).

Sous prétexte de verbalisme et d'illogisme, il ne faudrait pas répudier cette expression sans tenir compte de ce fait: « Toute contemplation n'est pas infuse, au point de vue métaphysique, mais au point de vue psychologique ce caractère infus peut ne pas être perçu par la conscience. »

Depuis 26 ans, les « Études Carmélitaines » poursuivent une tâche fort utile et fort délicate; elles méritent encore l'intérêt de tous ceux que préoccupent les véritables progrès de la psychologie religieuse.

Maurice DUCAL, o.m.i.

* * *

ALPHONSUS M. STICKLER, s.b.d. — *Historia juris canonici latini. Institutiones academicæ. I. Historia fontium.* Augustæ Taurinorum, Apud Custodiam Librariam Pontif. Athenæi Salesiani, 1950. In-8, XVI-468 p.

Venant à la suite des travaux de Van Hove, Lijdsman, Kurtscheid-Wilches et Zeiger, ce manuel du R. P. Stickler est remarquable surtout par sa logique et sa clarté.

L'auteur a su libérer son ouvrage d'une bibliographie inutile; il faut aussi le féliciter d'avoir mis en appendice des notions plutôt étrangères au strict développement du droit canonique latin. Ce volume contient quand même encore plus que ce qu'on peut enseigner sur l'histoire des sources dans un cours régulier des facultés de droit canonique.

La tenue typographique claire et soignée, la brièveté des notes, rendent ce volume attrayant et aideront sa diffusion.

Nous espérons que l'auteur pourra réaliser son désir de nous donner les deux autres parties de son ouvrage, et avec une aussi grande valeur scientifique, sur l'histoire de la science et des institutions canoniques.

Germain LESAGE, o.m.i.

* * *

J. CREUSEN, s.j. — *Religieux et Religieuses d'après le Droit ecclésiastique.* 6^e édition. Paris, Desclée, De Brouwer, 1950. XVI-317 p.

Cette récente édition de l'étude du R. P. Creusen sur la deuxième partie du deuxième livre du *Code de Droit canonique* n'apporte aucun changement notable à l'édition précédente. Elle se recommande par l'exposé simple, bref, clair et pratique de la législation canonique. Cet ouvrage est avant tout destiné aux religieux et religieuses, mais il peut servir avantageusement aux étudiants des séminaires.

Sans faire un commentaire littéral du *Code*, le R. P. Creusen a su en conserver, presque généralement, l'ordre si lucide. À l'occasion du canon 529, traitant des chapelains, il a opportunément ajouté des prescriptions utiles relatives au service religieux. Il a (inutilement nous semble-t-il) déplacé le titre XII, sur les études dans les religions cléricales, que le *Code* donne comme obligation particulière aux religieux clercs avant de déterminer les obligations communes à tous les religieux. On est surpris également de lire en sous-titre: « d'après le droit ecclésiastique », étant donné que ce terme s'entend ordinairement du droit civil traitant des choses d'Église et non pas du droit canonique.

Le format, la disposition typographique et les tables rendent très commode la consultation de ce petit volume.

Germain LESAGE, o.m.i.

* * *

PASQUALE M. D'ELIA, s.j. — *Fonti Ricciane. Documenti Originali Concernenti Matteo Ricci e la Storia delle Prime Relazioni tra l'Europa e la Cina (1579-1615)*. Vol. I. *Storia dell'Introduzione del Cristianesimo in Cina scritta da Matteo Ricci S.I. Parte I.-Libri I-III Da Macao a Nanciam (1582-1597)*. Roma, Libreria dello Stato, 1942. 4°, CLXXXVII — 386 p.

Le P. D'Elia, doyen de la Faculté missiologique de l'Université Grégorienne et sinologue très connu par ses multiples publications, nous livre ici le premier volume d'une œuvre monumentale, les *Fonti Ricciane*, c'est-à-dire *Documents relatifs au P. Ricci*, qui font l'édition critique et le commentaire de tous les écrits du P. Ricci. Ce travail méritait d'être fait, car la figure missionnaire du P. Matteo Ricci, s.j., (1552-1610) est l'une des plus saillantes dans l'histoire des missions, et son intérêt dans le domaine de la méthodologie missionnaire dépasse de loin les limites de son époque, celle du Padroado, ou de son pays d'adoption, la Chine. Les méthodes d'adaptation missionnaire structurelle employées par Ricci s'exerçaient dans un milieu tout nouveau, mais elles n'étaient pas neuves: elles marquaient simplement le retour aux méthodes apostoliques, à celles de saint Grégoire le Grand, à celles des saints Cyrille et Méthode. Pourtant elles tranchaient si fortement sur les procédés employés ordinairement alors, qu'elles paraissaient révolutionnaires. L'opposition fut très forte, surtout de la part des missionnaires propagandistes et la querelle dura très longtemps. Actuellement cependant on assiste à un mouvement de plus en plus fort pour un retour aux méthodes de Ricci, et on note également que les plus hautes autorités actuelles de la Propagande citent Ricci, ainsi que son émule le P. de Nobili, s.j., comme modèles de tout premier plan (Celso COSTANTINI, *Va e annunzia il Regno di Dio*, vol. I, *Discorsi Missionari, Morcelliana*, Brescia 1943, p. 33, 54-57, 63-65, 201, etc.) C'est dire toute l'opportunité du grand travail entrepris par le P. D'Elia pour une édition critique de tous les écrits de Ricci. Et ce travail est scientifiquement mené. Le premier volume donne une excellente vue d'ensemble sur les efforts missionnaires déployés en Chine depuis le VII^e siècle jusqu'à la mort de Ricci (p. XLI — CXXXV) et présente l'ouvrage écrit par Ricci: *Storia dell'Introduzione de Cristianesimo in Cina* (p. CLXVII — CLXXXVII). Vient alors l'édition critique de cet ouvrage (livres I — III), accompagnée d'excellents et de nombreux commentaires où se déploie la compétence sinologique du P. D'Elia. Ce travail de grande érudition a reçu les honneurs d'une édition nationale, et on ne peut que louer le soin et l'art mis par la *Libreria dello Stato* d'Italie dans cette publication. Actuellement les deux volumes suivants ont déjà été publiés (vol. II, *Da Nanciam a Pechino*; vol. III, *Indici e appendici*), et des volumes ultérieurs seront consacrés à la correspondance de Ricci, à ses écrits chinois, aux lettres de ses collaborateurs, aux Relations Annuelles de la mission chinoise à son époque, etc. On possédera ainsi une figure scientifiquement campée de cet éminent missionnaire que fut le P. Ricci jésuite italien et lettré chinois.

André-V. SEUMOIS, o.m.i.

* * *

Assumpta est Maria in Caelum

Vérité ancienne et mystère sur lequel ont prié des générations de croyants, l'assomption de la Bienheureuse Vierge Marie s'offre maintenant à nous avec l'autorité exceptionnelle d'une vérité dogmatique définie.

En quoi, le nouveau s'ajoute manifestement à l'ancien, sans toutefois le supplanter nécessairement. On voudrait considérer quelque peu ici la nouveauté de l'événement en marge de quelques vues échangées ici ou là.

A. LA DÉFINITION ET LE FAIT DE L'ASSOMPTION.

D'abord, la proclamation du privilège n'a pas créé ou fondé la *réalité* sur laquelle elle porte. C'est, en effet, « après avoir achevé le cours de sa vie terrestre que l'Immaculée Mère de Dieu a été élevée en corps et en âme à la gloire céleste ». Comme fait, l'Assomption date de ce moment-là. Qu'à son endroit les hommes soient demeurés plus ou moins longtemps dans une connaissance vague et dans une adhésion implicite, cela ne change rien au fait lui-même.

Il peut paraître puéril d'insister sur une donnée aussi élémentaire. N'est-ce pas cependant au sujet d'une vérité aussi première que se distinguent déjà le sens catholique et l'incroyance ? Incroyance ! Voilà un bien gros mot ; car, on peut errer par inadvertance tout en restant, comme on dit, de bonne foi. N'empêche qu'il y a méprise fondamentale à interpréter le geste du magistère comme la création arbitraire d'une vérité ou même seulement comme la transformation d'une réalité douteuse en réalité certaine. Ce n'est pas la réalité extérieure qui acquiert de la consistance, mais l'esprit humain qui la possède mieux ou à un autre titre.

Hâtons-nous de rappeler qu'avant la proclamation définitive le fait de l'Assomption était depuis fort longtemps, depuis des siècles même, tenue pour incontestable en milieux catholiques. L'opposition, sous forme de refus ou de simples doutes, venait d'ailleurs.

Mais, comme elle persiste et se montre parfois plus avide de lumière que de lutte, en ces cas il importe de marquer avant tout une distinction nette entre la réalité spirituelle et son affirmation par l'Église et de revendiquer pour cette réalité une vérité qu'elle possédait par elle-même, indépendamment de nos connaissances et de nos affirmations.

B. LA RÉVÉLATION DE L'ASSOMPTION.

En second lieu, l'acte du magistère n'a pas modifié l'Assomption dans sa qualité de *vérité divinement révélée*. Disons, pour plus de précision, qu'il ne lui a pas conféré cette qualité, mais qu'il en a solennellement attesté l'existence. Car, « le Saint-Esprit n'a pas été promis aux successeurs de Pierre pour leur révéler de nouvelles doctrines à répandre, mais pour les aider à garder religieusement la Révélation transmise par les Apôtres, c'est-à-dire le dépôt de la foi, et à l'exposer fidèlement ». Donc, sans qu'il soit facile d'indiquer le moment précis et les circonstances exactes où cette révélation a pris place, c'est du moins aux temps apostoliques que celle-ci remonte sans l'ombre d'un doute.

Il est vrai que jusqu'à ces derniers temps on a pu, ici ou là, se montrer hésitant là-dessus, résoudre même la question de la définibilité dans le sens de la négative. Il est vrai, au surplus, que l'intervention du magistère extraordinaire a projeté une lumière nouvelle sur toute cette question.

Mais, encore une fois, autre est le point de vue objectif et autre le point de vue subjectif. Dans le cas d'une vérité révélée telle que l'Assomption, autre est la proposition que Dieu en a faite à l'origine, autre la certitude que nous avons acquise ultérieurement de cet enseignement divin. Dans le même sens, autre est la définition dogmatique portée récemment par l'Église en fonction et dans la dépendance de cette même Révélation divine. Une vérité révélée ne change pas en elle-même quand le magistère engage son infailibilité pour la définir; si changement il y a, c'est ailleurs qu'il s'opère, par exemple dans le croyant, dans l'adhésion nouvelle qu'il lui accorde en raison de la définition portée.

Ici encore, on pourra s'étonner d'une insistance mise sur des distinctions aussi élémentaires; après tout, dira-t-on, là ne réside pas la difficulté, sinon l'impossibilité d'une entente avec ceux qui ne partagent pas notre foi. Le point délicat, c'est de faire admettre le bien-fondé de l'intervention du magistère, c'est en particulier de faire voir que cette intervention n'a innové en rien dans la réalité même de l'Assomption et ne lui a pas attribué gratuitement un caractère divin, un caractère de vérité apprise de Dieu. En un mot, il s'agit d'établir, d'une façon propre à convaincre un dissident, que l'Assomption était contenue dans le dépôt de la foi, dans les sources authentiques.

Rien de plus vrai. Reconnaissons même qu'après la définition dogmatique il reste tout aussi malaisé qu'auparavant de convaincre un dissident, vu que nos divergences tiennent fondamentalement en ce que nous n'avons pas les mêmes yeux pour explorer les sources. Dans cette exploration nous sommes guidés en tout premier lieu par le magistère de l'Eglise, tandis que le dissident refuse au magistère toute compétence pour ce faire et ne s'en rapporte qu'aux ressources d'une technique, d'une exégèse purement rationnelle et privée.

Oui, là vraiment se noue le problème crucial; là aussi risquent d'achopper très tôt en pratique les tentatives de rapprochement. Par ailleurs, cela même nous fait un devoir de définir très clairement nos positions au départ et de ne laisser planer l'équivoque par aucune réticence, aucune démonstration tronquée. Sinon, les cartes seront brouillées à jamais.

Il ne suffit donc pas de nourrir intimement la conviction qu'un enseignement livré par Dieu lui-même à l'origine constitue le vrai point de départ d'une longue évolution finalement couronnée par la définition dogmatique de l'Assomption; il faut encore que nos propos ne donnent pas à entendre le contraire. Voici, par exemple, le cas de l'historien du dogme; enquête faite, il conclut à l'absence d'attestations expresses dans l'Écriture et dans la littérature chrétienne primitive; en outre, il affirme que les premiers énoncés formels se sont fait jour en des récits apocryphes où s'étaient la légende et le romanesque. Même à titre d'historien peut-il vraiment s'en tenir à cela, sans donner à entendre que la croyance en l'Assomption est née

de ces récits si peu dignes de créance, sans accréditer, d'une façon involontaire mais tout de même réelle, l'erreur prétendant que la révélation divine n'est qu'une invention du cerveau humain en contradiction avec les faits ? L'histoire du dogme, pour être intégrale et ne pas trahir le dogme lui-même, se doit d'opérer avec tous les critères d'une critique sacrée, de compter notamment avec le magistère vivant, interprète infaillible et souverain des sources de la Révélation. Ou, si l'histoire s'y refuse au nom d'une méthode purement rationnelle qu'elle revendique comme sienne et entend ne pas dépasser, du moins doit-elle alors expressément et pour acquit de conscience s'avouer courte par certains côtés et inapte à prononcer le dernier mot, à faire revivre le passé chrétien en son intégrité. À ces conditions, un historien catholique définit ses positions d'une façon suffisamment claire en partant pour n'être pas tenu responsable des malentendus pouvant surgir par la suite.

C. LA CONNAISSANCE PROGRESSIVE DE L'ASSOMPTION DANS L'HISTOIRE.

La révélation divine de l'Assomption, tout comme l'historicité du fait lui-même, se situe donc bien au delà de la définition dogmatique prononcée par le magistère ecclésiastique, en ce sens qu'elle n'en partage pas la nouveauté. Faudra-t-il donc, pour caractériser cette définition en ce qu'elle offre de proprement nouveau, se rabattre sur ce qu'on appelait tantôt le point de vue *subjectif* ? Oui ; mais, à condition de ne pas généraliser outre mesure.

Considéré en bloc, en effet, l'aspect subjectif paraît désigner l'ensemble des réactions de l'Église en face de l'enseignement livré par Dieu au commencement, depuis l'acceptation initiale jusqu'à la récente proclamation. De toute évidence, cela embrasse une grande variété de manifestations vitales, allant de la possession obscure jusqu'à l'affirmation la plus formelle et suivant la courbe d'une évolution, d'une progression à peu près constante à travers les âges chrétiens. À cet égard, la définition dogmatique n'est venue s'inscrire qu'en dernier ressort et à la manière d'un point d'arrivée. Pour autant, voilà considérablement restreints ou précisés les apports exclusivement attribuables à la définition dogmatique. Il serait excessif

de mettre indistinctement au compte de cette proclamation finale tous les gains réalisés par l'Église au cours des siècles à la manière d'un approfondissement progressif et d'une affirmation de plus en plus dégagée et décisive.

Pour faire le départ entre cet enrichissement antérieur et la conquête terminale, il n'est que de relire dans le document pontifical les considérants qui précèdent la définition elle-même. Dans sa majeure partie, en effet, la constitution apostolique ressemble d'assez près à une histoire substantielle de la croyance à l'Assomption. Manifestations graduées de la piété chrétienne et témoignages de la liturgie, premières affirmations des Pères et des docteurs anciens, argumentation plus abondante de la théologie postérieure, croyance explicite du peuple chrétien conspirant admirablement avec l'enseignement non moins explicite du magistère ordinaire: tout cela représente des gains réalisés par l'Église à des époques successives, mais déjà tous acquis au moment de l'entrée en scène du magistère extraordinaire et solennel.

Encore importe-t-il de ne pas majorer cet enrichissement progressif et de le saisir au plan bien déterminé où il s'est inscrit. Le souverain pontife l'introduit, non comme l'expression d'une foi en train de naître, mais comme l'attestation multiple et variée d'une foi déjà existante: « Des témoignages, des indices, des traces diverses de cette foi commune de l'Église apparaissent dès les temps anciens, à travers le cours des siècles; et cette même foi apparaît dans une lumière plus vive de jour en jour. »

Dès lors, au plan même des réactions subjectives de l'Église à l'égard de l'initiative divine, une distinction s'impose entre la *possession* de la vérité divinement proposée et la *prise de conscience* de cette même possession. L'entrée en possession remonte historiquement aux origines même du christianisme, puisque les Apôtres ont transmis le dépôt divin comme un héritage intégralement constitué, non comme un legs partiel attendant des révélations complémentaires. L'Assomption est donc entrée très tôt dans la vie profonde de l'Église pour n'en plus sortir ensuite; et elle y est entrée tout entière, de sorte que l'Église primitive ne l'a pas moins possédée que nous à l'heure présente. Toutefois, cela n'entraîne pas que cette

vérité ait affleuré immédiatement à la surface ou à la conscience claire, qu'elle ait été l'objet d'une foi explicite et d'affirmations expresses. La prise de conscience a pu s'opérer d'une façon plus ou moins lente et même complexe; du reste, il semble qu'il en a été ainsi en réalité. C'est donc seulement eu égard à ce dernier phénomène, à ce passage d'une vie réflexe à une vie consciente d'elle-même, que l'on peut parler de développement et de progrès; mais nullement si l'on considère le simple fait d'une possession réelle et d'une vie non moins réelle, quoique menée d'abord en profondeur et plutôt obscurément.

Dans quelle mesure, cependant, cette distinction supporte-t-elle l'épreuve de la critique? Entre autres, on vient de présenter l'Assomption comme une vérité bel et bien vécue par l'Église des origines. Mais, qu'en sait-on et que peut-on avancer au sujet de cette vie-là? Et tout d'abord, sur quels témoignages primitifs se base une telle prétention? Avouons que, de prime abord, ces objections semblent des plus pertinentes; et l'embarras dans lequel elles tendent à nous jeter paraît d'autant plus inévitable que l'on s'accorde, entre historiens de confessions diverses, sur le silence des premiers siècles chrétiens touchant l'Assomption.

Toutefois, ces objections reposent effectivement sur une équivoque inavouée, sur plus d'une même. D'abord, elles font table rase d'une distinction, pourtant admise en d'autres domaines, entre vie latente et vie étalée au grand jour; en tout cas, elles refusent d'en faire l'application à la vie de l'Église. Et alors, il nous est bien permis de demander à notre tour de quel droit on prive ainsi l'Église, une société pourtant bien vivante, de ce qui régit l'existence de tout vivant ici-bas. Verrait-on par hasard en elle un organisme parvenu, à l'instant même de son institution par le Christ, à son épanouissement final, à sa perfection ultime, fixé par conséquent dans une immuabilité qui n'a rien de la terre et réfractaire à toute évolution et à tout perfectionnement ultérieur? Une telle Église n'est viable que *in patria*; c'est d'ailleurs à peu près le cas de l'Église du ciel. Ou, si l'on s'acharne à la voir réalisée telle quelle ici-bas, on ne peut lui concéder tout au plus que l'immobilité d'une momie. Aussi, lorsque sans prévention on considère l'Église militante et qu'on

l'accepte pour ce qu'elle est, c'est-à-dire une société en marche, en conquêtes progressives et en aspirations toujours plus intenses « à la mesure de la stature parfaite du Christ », on trouve tout normal qu'une vie plus cachée et moins abondante en connaissances claires ainsi qu'en affirmations détaillées ait préludé aux germinations postérieures, aux prises de conscience, quoi !

Il y a plus. En définitive, dans les objections rapportées tantôt on fait surtout valoir l'absence de témoignages aux origines, aucune manifestation sensible n'établissant à cette époque qu'il y ait eu vie latente ou croyance implicite en l'Assomption. Eh ! comment pourrait-il en être autrement ? Dès que la vie commence à percer au dehors et à se faire expressément, elle a cessé d'être purement obscure et toute concentrée au dedans. Est-ce qu'on exige du silence qu'il se prouve par des paroles ? Il est par conséquent chimérique de réclamer d'une foi implicite qu'elle se prouve ou qu'elle se traduise elle-même à l'extérieur sans cesser d'être implicite. Qu'une telle croyance chemine, imperceptible, au sein d'une autre plus manifeste et se donne ainsi libre cours sans se trahir, si l'on peut dire : rien ne s'y objecte, au contraire. Toutefois, cela même n'offre aucune prise à une observation qui ne s'exerce que sur les dehors.

C'est pourquoi il est abusif de tirer parti du silence des premiers siècles sur l'Assomption pour prôner l'inexistence d'une vie de foi. Au vrai, dès qu'il s'agit d'une vérité vécue sans attention par l'Église des premiers temps, l'absence de manifestations extérieures est aussi peu concluante qu'il est possible de l'imaginer. À l'époque rien ne paraît témoigner en faveur, c'est entendu. Mais, en même temps, rien ne vient établir l'irréalité d'une vie encore toute en profondeur. Et ceci met en un relief saisissant la débilité et l'incompétence d'une critique historique pure s'évertuant, avec des procédés naturels, à contrôler intégralement les choses de la foi et à juger d'elles en dernier ressort. Dans un cas comme celui de l'Assomption considérée au stade de sa vie primitive ou non exprimée, la probité impose à l'historien de suspendre son jugement, s'il tient absolument à s'en remettre à la discrétion d'une critique rationnelle.

En vérité, seule une puissance supérieure, surhumaine en ce sens qu'elle est divinement assistée pour discerner et se prononcer avec

infaillibilité, a la compétence voulue pour saisir avec certitude la vie de foi en ses états successifs. La raison humaine, même placée en face de témoignages clairs, n'a pas par elle-même la vertu requise pour établir sans conteste leur valeur d'expression pour la foi. C'est, du reste, la misère d'une interprétation privée. Celle-ci ne retrouve d'aplomb véritable qu'en se dépassant par le recours à un magistère dûment mandaté et exceptionnellement pourvu pour déterminer ce qui est du ressort de la foi. Or, de magistère tel, il n'y a que celui de l'Église. Encore faut-il le voir en son intégrité, éviter de le restreindre à l'une ou l'autre de ses deux formes, ordinaire et solennelle.

D. LA PROCLAMATION DE L'ASSOMPTION ET NOTRE VIE DE FOI.

C'est ici que semble se dessiner la contribution nouvelle fournie par la proclamation du mystère de l'Assomption. En premier lieu et d'une façon générale, elle apparaît sous la forme d'un *service*, à vrai dire inestimable, *rendu à notre vie de foi*. Au juste, comment définir ce service? Il y a eu en l'occurrence intervention du magistère extraordinaire; d'une façon précise, c'est dans l'acte même de définition que ce magistère s'est exercé. Faut-il voir en cela le *point de départ* de notre vie de foi, non pas sans doute comme le motif formel de notre adhésion, mais comme la condition et l'occasion décisive fournie à notre croyance, un peu à la manière d'une libération? Cet acte du magistère ne serait-il pas venu plutôt *sanctionner* notre foi, sans plus? En faveur de cette seconde solution, on pourrait alléguer la croyance universelle déjà existante. Par ailleurs, avant la définition dogmatique, n'a-t-on pas soutenu que l'Assomption n'était pas encore objet de foi divine et catholique? On y reviendra tantôt.

Il est une autre voie, plus sûre et pratiquement fort avantageuse, pour arriver à saisir le service en question: il s'agit de considérer la définition comme une cause éminemment efficace de *stabilisation* pour l'esprit du croyant, d'affermissement total dans la foi. Toute l'histoire de la croyance en l'Assomption, en effet, est celle de la pénétration progressive d'une vérité reçue de Dieu à l'origine. À

raison même de cette progression, des fluctuations variées marquèrent la vie des croyants dans son passage de l'inconscience à une conscience pleine et entière. Encore à la veille de la définition, en dépit de l'accord depuis longtemps réalisé sur un point, des hésitations se maintenaient sur un autre, non pas tant, il est vrai, sous forme de doutes positifs qu'à la manière de questions demeurées sans réponses définitives. À cet égard, l'enseignement infaillible du magistère extraordinaire s'est avéré on ne peut plus secourable en mettant fin aux fluctuations. Ce secours, toutefois, n'allons pas faire au magistère l'injure de le ramener purement à l'obligation de croire sous peine de péché, obligation dérivant elle-même de la définition dogmatique; cela ferait trop songer à une intervention arbitraire de la part de l'autorité. Avant tout, il importe d'aller tout droit à la définition, de comprendre qu'elle est d'abord un *enseignement positif* et qu'elle jouit, sous ce rapport, d'une valeur didactique hors de pair pour nous. Car, définir une doctrine en la proclamant un dogme divinement révélé, c'est professer « par l'autorité de Notre-Seigneur Jésus-Christ » et sans la moindre possibilité d'erreur l'origine divine de cette doctrine. Manifestement, c'est là un enseignement authentique' qui s'adresse à notre esprit pour le conforter au moins dans la conscience de posséder une vérité révélée. Comme cet enseignement, au surplus, porte le sceau de l'autorité la plus haute en la matière — l'autorité même de Dieu — il est éminemment apte à stimuler en notre âme la connaissance la plus enviable qui soit, la *connaissance divine participée* dans la foi.

Cette certitude d'être en communion vitale avec Dieu, de penser comme lui à l'endroit de la Vierge, ici notamment au sujet de sa glorification, représente le bénéfice le plus appréciable procuré par la définition de l'Assomption. Une joie accrue accompagne cette assurance: la joie de nous rapprocher un peu plus en esprit de la condition réelle d'une Mère que nous aimons de toute notre âme; mais aussi, la joie de retrouver et de goûter *l'amour divin dans le chef-d'œuvre de ses complaisances*. En nous tournant vers Marie, la définition dogmatique nous reporte vers « la Très Sainte Trinité, à laquelle la Vierge Mère de Dieu est liée par des liens uniques ». Sans doute, notre participation à la connaissance affective de Dieu nous laisse dans les ombres de la foi; elle ressemble à une associa-

tion où les étreintes de la charité l'emportent en perfection sur la mise en commun des vues claires. Que peut-il en résulter sinon un accroissement dans le désir de voir à découvert ? Et plus qu'un désir avivé, c'est en réalité un gage divin qui a été donné à notre espérance, à nos espoirs d'éternité.

À cet égard, il nous est particulièrement avantageux que la définition « ait placé d'une façon très claire devant nos yeux, en pleine lumière, le but sublime auquel nos âmes et nos corps sont destinés » . . . Par toutes les fibres de notre être composé de matière et d'esprit nous aspirons à une survie où notre personnalité s'épanouirait intégrale. Il est vrai que la mort et la désagrégation au tombeau semblent vouloir opposer un démenti formel à cette poussée instinctive. Par ailleurs, la foi en la résurrection finale de notre chair, en plus de remettre les choses en place en nous montrant que notre désir naturel n'est pas qu'utopie, nous ouvrait déjà des perspectives de transfigurations immortelles bien supérieures à tout ce que nous aurions pu convoiter par nous-mêmes. Et voici que « pour rendre plus ferme encore, plus active aussi, la *foi en notre propre résurrection* » nous a été donnée, par la définition de l'Assomption, la certitude de la glorification corporelle de notre Mère, prémices avec le Christ glorieux de tous les ressuscités en Dieu.

Pour notre vie de foi, envisagée jusqu'ici comme *adhésion* directe et confiante à la parole d'un Dieu qui ne nous tient que le langage de l'amour miséricordieux, la définition dogmatique apparaît donc comme une pièce à conviction de première valeur et, il va sans dire, comme un stimulant nouveau. En vérité, nous ne saurions trop remercier ce Dieu de bonté d'avoir ainsi accordé « à notre temps de faire luire dans une lumière plus éclatante le privilège marial » et, par cette manière digne de sa munificence, « de faire concourir toutes choses au bien de ceux qui l'aiment ». Ce merci à Dieu, ne l'aurions-nous pas déjà adressé, comme fils d'Église, dans une proclamation où l'Église de la terre était portée dans l'esprit et le cœur de son chef visible ? Unis à l'Église entière et vivifiés de sa propre vie, nous avons entonné à cet instant un chant nouveau à la gloire de Dieu et de ses magnificences en nous laissant porter par l'Amour lui-même. Mystère de la grâce en nous !

E. LA PROCLAMATION DE L'ASSOMPTION
ET LE LABEUR THÉOLOGIQUE.

Reste à ne pas laisser cette grâce improductive. Et cela, non seulement quant à l'assentiment de foi à maintenir toujours ferme et filial, mais, quant au *labeur théologique* proprement dit, quant aux fécondations que la foi s'évertue à susciter en nos âmes pour nous enraciner dans le mystère de l'amour divin à l'œuvre en Marie et en nous. Ici encore, la parole autorisée du Père commun, tout au long de la Constitution apostolique, apporte des indications, des lumières nouvelles et des plus précieuses pour une réflexion théologique se poursuivant, non en marge, mais à l'intérieur de la vie de foi.

Certaines affirmations pontificales semblent d'abord nous autoriser à remettre en question la croyance traditionnelle à l'Assomption pour en considérer la nature véritable. Nous n'en dirons qu'un mot. Mise en possession de cette vérité dès les origines par la révélation divine, l'Église a cru dès le commencement à l'Assomption d'une foi au moins implicite. Plus qu'une formule scolaire, cette foi implicite exprime une réalité indéniable, la réalité d'une *vie théologale* non encore parvenue, il est vrai, à la conscience, mais entretenue dans les profondeurs par l'action de l'Esprit-Saint. Ce premier point mérite déjà notre attention, quand ce ne serait que pour maintenir le développement dogmatique dans ses limites propres. Le problème toutefois surgit dans son acuité quand on aborde le fait de la croyance *explicite* des âges postérieurs jusqu'à la définition exclusivement. Pour le résoudre, on a commencé par considérer la vérité qui en faisait l'objet, disant à propos de cette dernière tantôt qu'elle était un « dogme matériel et non formel », tantôt qu'elle était de foi « ex se et non quoad nos », vu l'absence de définition en forme. Il est permis de mesurer la portée exacte de telles affirmations, puisque, selon le concile du Vatican, « on doit croire de foi divine et catholique toutes les choses contenues dans la parole de Dieu écrite ou transmise et que l'Église propose à notre foi, soit par son magistère solennel soit par son magistère ordinaire et universel, comme autant de vérités révélées par Dieu ». Une définition n'est donc pas la condition absolument requise pour qu'une

vérité fasse l'objet d'une foi divine et catholique; l'enseignement ordinaire et universel suffit. On ajoutera sans doute: à condition que cet enseignement porte expressément sur le caractère *révélé* de cette vérité. C'est juste. Mais, qu'en était-il de l'enseignement livré par le magistère ordinaire au sujet de l'Assomption, avant la définition? La constitution *Munificentissimus* n'aiderait-elle pas à éclaircir ce dernier point? Elle affirme, en effet, que la réponse de l'épiscopat catholique à la lettre *Deiparæ Virginis*, favorable à la définition encore à venir, était l'expression du magistère ordinaire et universel. Est-ce que, au moins pour ces derniers temps, une foi divine ne définissait pas la croyance explicite de l'Église à l'Assomption? On fera peut-être observer que la réponse de l'épiscopat, tout en ayant un caractère officiel, n'était pas produite en public. Mais, en quoi le contenu de cette réponse différerait-il de l'enseignement universel extérieurement donné dans l'Église par l'épiscopat, et cela, depuis longtemps déjà? Dès lors, que penser de la croyance explicite en parfait accord avec cet enseignement si autorisé?

Non moins suggestifs les enseignements du Souverain Pontife concernant les *sources de la foi*, en particulier l'Écriture. Au dire du Pape il y eut au cours des siècles, pour appuyer la vérité de l'Assomption, des recours au texte sacré, fort variés en nature et en expression. Tout compte fait, il n'en reste pas moins que « cette vérité *s'appuie* sur les saintes Lettres » et que « tous les arguments des saints Pères et des théologiens [rapportés auparavant dans la Bulle] s'appuient sur les saintes Lettres comme sur leur *fondement ultime* ». À dessein, on parle ici de fondement plutôt que de formulation expresse et claire; par où, il faut le souligner, ne se trouve nullement exclue l'idée d'une révélation formelle implicite qui, au contraire, semble réclamée par le langage de la Constitution. On indique même de quelle façon l'Assomption s'appuie sur les Écritures: « Celles-ci nous mettent sous les yeux l'auguste Mère de Dieu unie étroitement à son divin Fils et partageant toujours son sort. » Pour le théologien, voilà, de la part du magistère, une insistance nouvelle sur le caractère révélé du *principe de l'Association* et une indication autorisée portant sur l'extension de l'inséparabilité du Rédempteur et de son Associée: elle se poursuit jusque dans la victoire sur la mort, remportée par

le Christ dans sa résurrection et par Marie dans son assomption. De son côté, l'exégète se voit magistralement conforté pour maintenir la nécessité de recourir au magistère dans l'interprétation des textes sacrés, sous peine de n'en fournir qu'une exégèse déficiente; et c'est bien d'exégèse scripturaire qu'il s'agit et non, comme on entend dire parfois, d'un argument de pure tradition postérieure.

Pour finir, signalons brièvement le service rendu par la nouvelle constitution à la manière de contempler l'*harmonie des privilèges* en Marie. Le théologien pose en principe que son effort de pénétration porte sur un donné de provenance divine et que ses explications ne visent qu'à rejoindre ce donné en son intégrité. Néanmoins, la tentation est grande de ne rechercher entre les vérités révélées que les connexions métaphysiques et de sous-estimer les liens d'une autre nature pouvant relier de fait les vérités entre elles. D'où, un rétrécissement dommageable dans la considération d'un mystère. Par exemple on ne pourra voir dans la maternité de Marie ou dans son immaculée conception un titre à son assomption finale, comme le voit la bulle, qu'à la condition de nourrir une notion *intégrale* de ces deux premiers mystères, une notion qui autorise précisément le passage de chacun de ceux-ci à la glorification corporelle de la Vierge. Une telle notion est moins le résidu d'une abstraction où l'on décante le donné révélé pour n'en retenir que des notions dites formelles, que le résultat d'une adhésion au donné, reçu en sa teneur originale et complète. À ce point de vue, la constitution apostolique nous incite manifestement à des vues plus larges, à des notions plus adéquates et plus fidèles au mystère lui-même. Même après la bulle *Ineffabilis* de Pie IX — pour ne citer que ce cas — notre notion du mystère de l'Immaculée Conception est susceptible d'approfondissement; la constitution *Munificentissimus* vient de nous le faire voir.

* * *

« Dieu qui, de toute éternité, regarde la Vierge Marie avec une si complaisante et singulière bienveillance, quand vint la plénitude des temps, réalisa le dessein de sa Providence; du coup, les privilèges et les prérogatives dont Il l'a comblée avec une souveraine libéralité ont resplendi dans une parfaite harmonie. » Ainsi parlait

le Saint-Père au début de la bulle. N'était-ce pas là aussi l'annonce des services inappréciables qu'il s'apprêtait à rendre à l'humanité en proclamant solennellement la glorieuse assomption de la Vierge Marie ?

Marcel BÉLANGER, o.m.i.,
doyen de la Faculté de Théologie.

La foi missionnaire ou kérygmatrique et ses signes

Dans cette étude comme dans quelques autres travaux parallèles¹, nous appelons *kérygme* — du nom grec κήρυγμα la première annonce du Christ aux non-chrétiens. Le kérygme est en somme le discours prononcé dans la prédication missionnaire. Nous l'étudions spécialement dans le livre des *Actes des Apôtres* qui est le royaume du kérygme. Notre recherche portera ici sur la foi, qui est la conclusion normale et voulue de cette prédication. La foi qui a pour origine et condition le kérygme, et qui comporte donc un certain caractère kérygmatrique. Nous analyserons cette foi d'après les passages kérygmatriques des Actes pour déceler en premier lieu les relations précises du kérygme avec elle, chercher ensuite sur quels signes se fonde cette foi kérygmatrique. Une telle étude ne sera pas superflue étant donné la place capitale qu'occupe la foi dans les Actes — qu'on pourrait appeler le livre de la foi naissante, — et justement dans les passages liés au kérygme, comme nous le verrons. Cette analyse de la naissance concrète de la foi concrète voudrait contribuer aux investigations et réflexions des théologiens aussi bien qu'à l'action des missionnaires.

I. — LA FOI DANS SON RAPPORT AVEC LE KÉRYGME.

Dans les Actes, la fréquence du retour des mots concernant la foi est déjà notable². La foi est décrite comme une nouvelle écono-

¹ Parus dans la *Nouvelle Revue théologique*, novembre 1949 et 1951 (p. 152-165) ainsi que dans *Eglise vivante* (Louvain), 1951, p. 5-24.

² Dans ce livre peu étendu, on trouve en plus du mot πιστός (3 fois), le verbe πιστεύειν (39 fois) et le substantif πίστις (15 fois). En certains passages cependant, par exemple 17, 31 et 27, 25, ces mots n'ont pas le sens technique qui désigne la vertu surnaturelle ou son acte. Ces vocables sont employés d'ailleurs en des sens très divers qu'il est malaisé de distinguer (voir ZORELL, s.v., *Lexicon* et L. CERFAUX, *La Théologie de l'Eglise suivant saint Paul*, Paris 1942, p. 139 et suiv. et 131 n° 2).

mie qui s'instaure et se propage à la manière d'une maladie contagieuse ou d'un arbre qui émet ses pousses dans toutes les directions. Il est sans cesse question de l'augmentation du nombre des croyants³. On a l'impression d'une marée qui s'étend sans cesse à un rythme plus ou moins continu. Dès le début (2, 44), les adhérents de la nouvelle doctrine reçoivent le nom de croyants. C'est leur nom propre dans les Actes⁴, le nom de chrétien n'étant encore qu'une appellation occasionnelle, employée par les gens de l'extérieur, avec plus ou moins de mépris⁵. Deux termes grecs les désignent: soit le mot πιστός, fidèle, moins fréquemment (10, 45; 16, 1.15), soit plus souvent πιστευών, croyant⁶. La foi s'identifie presque parfois avec la religion chrétienne, car les païens voient s'ouvrir pour eux les portes de la foi (14, 27)⁷ et c'est le Seigneur en personne qui a opéré cette merveille. Propager la foi est l'œuvre des pionniers, la consolider celle des évêques (14, 22; 16, 5). La foi est liée étroitement aux démarches et valeurs chrétiennes les plus authentiques: le baptême (8, 37), le salut et la grâce (15, 11), le Saint-Esprit (6, 5; 11, 24; 19, 2), la rémission des péchés (10, 43; 13, 39; 15, 9; 26, 18), la prédestination et le choix divin (13, 48), la joie (16, 34). La qualité suprême qu'on reconnaît chez un disciple du Christ est d'être rempli du Saint-Esprit et de foi (Étienne: 6, 5; Barnabé: 11, 24).

Or, à l'origine de la foi se trouve la prédication divine, le kérygme (voir Rom. 10, 14). C'est bien naturel puisque le kérygme est l'annonce première des volontés de salut de Dieu et que l'acte de foi, suivant saint Thomas (*In Boet. de Trin.*, q. 3, a. 2), « est primus motus ad Deum ». La foi est la réponse humaine au message divin⁸. Le kérygme fournit à la foi son objet et il est l'occasion externe déterminante qui provoque dans l'âme sous l'action de Dieu la nais-

³ Voir 2, 41; 4, 4; 5, 14; 6, 7; 9, 42; 11, 21; 13, 43.48; 14, 1, etc.

⁴ On trouve aussi celui de disciples (6, 1.2.7) . . . et de frères (9, 30; 10, 23) . . . — J. BONSIIVEN, *Le Judaïsme palestinien* . . . , II, p. 48, déclare: « Les chrétiens furent de très bonne heure appelés des « fidèles »; les Juifs prennent très rarement ce titre et encore dans un autre sens. » Voir *ibid.*, p. 48-52.

⁵ 11, 26; 26, 28; voir 1 Pet. 4, 16, où c'est comme une appellation juridique. Voir DE LABRIOLLE, dans *Bulletin du Cange*, 5 (1929-1930), p. 69-98.

⁶ Par exemple 2, 44; 4, 32; 5, 14; 11, 17; 18, 27; 19, 18; 22, 19 . . .

⁷ On peut rapprocher cette expression unique en son genre dans le N.T. de 1 Cor. 16, 9; 2 Cor. 2, 12; Col. 4, 3. Mot à mot: ouvrir une porte de foi.

⁸ Voir CERFAUX, *op. cit.*, p. 133 et 134.

sance de la foi⁹. Croire, c'est proprement recevoir la parole¹⁰ (2, 41). Ainsi l'on croit en Philippe qui annonce le royaume et le Christ (8, 12), et de même Simon à la vue des prodiges qui accompagnent le kérygme (8, 13). À Antioche (11, 20-21), la foi naît de la parole toute puissante des hérauts de Dieu. Parfois le lien entre les deux réalités est comme marqué grammaticalement: « . . . et loquerentur, *ita ut* crederent Judæorum et Græcorum copiosa multitudo » (14, 1). Saint Pierre déclare que Dieu l'a choisi *pour que* les Gentils entendent, de sa bouche, la parole de l'Évangile, et qu'ils croient (15, 7). La parole provoque, apporte avec elle la foi, en déterminant, avec la grâce intérieure de Dieu, cette adhésion intime, fruit de la locution interne de Dieu. De même les Thessaloniens ayant reçu la parole avec beaucoup d'empressement croyaient (17, 11-12), c'est pour s'être attachés à Paul et à son enseignement que plusieurs Athéniens crurent (17, 34), à la suite de son kérygme, et que beaucoup de Corinthiens crurent à sa parole¹¹. La foi prend donc bien, pour une part, son origine dans le message chrétien¹².

Cette origine kérygmaticque n'est pas sans la marquer de caractères particuliers. Laissant ici ce qui concerne les traits communs de la foi en général: obscurité, certitude, capacité de progrès¹³ . . . ,

⁹ 4, 4: « cependant un grand nombre de ceux qui avaient entendu ce discours crurent. »

¹⁰ Zorell donne comme équivalent de cette expression ici *credo* en signalant que le mot existe déjà avec ce sens dans les LXX (*Lexicon*, p. 63).

¹¹ 18, 8; mot à mot: « écoutant crurent ». Cette expression marque bien le lien de dépendance entre les deux réalités. Voir 13, 48: « glorifièrent la parole du Seigneur et crurent ». Voir aussi CERFAUX, *op. cit.*, p. 133-135.

¹² La même doctrine se retrouve clairement dans saint Paul. Ainsi parle-t-il de la foi transmise par la prédication, issue (*ex*) d'elle, Gal. 3, 2 (le mot selon LAGRANGE, *in h. l.*, voudrait plutôt dire: l'audition, le fait d'entendre). D'après saint Thomas (*In Boet. de Trin.*, q. 3, a. 1, ad 4), *l'auditus* est à la foi ce que sont les données des sens à la connaissance des premiers principes.

G. FRIEDRICH dans *Theol. Wörter.* de KITTEL, III, 711, 41 et suiv., accentue à l'excès ce lien entre la parole et la foi au point de vider celle-ci de tout contenu intellectuel, ce qui est inexact et impossible. Un acte dépourvu de tout contenu intellectuel ne serait plus un acte d'homme. Il est vrai pourtant que le kérygme cherche davantage de croire que le comprendre (voir Cor. 2, 4). Foi et kérygme ont le même contenu (*ibid.*, 15, 14).

¹³ L'obscurité de la foi se déduit de multiples traits: l'attitude diverse des âmes devant la prédication (p. ex. 28, 24), l'hésitation devant la foi (24, 25; 26, 28), la possibilité d'être détourné de la foi (13, 8), ou de ne pas s'y tenir (14, 22), la recherche appliquée pour s'assurer de la vérité de cette doctrine (17, 11), le besoin d'affermir les disciples (18, 23; 11, 23). On note que la foi de Paul devenait de plus en plus forte (9, 22), et que la foi des Eglises gagnait en profondeur et en extension (16, 5). De la certitude de la foi, nous est garantie l'assurance des hérauts que nous étudierons plus loin, ainsi que des expressions comme celle de Pierre, 15, 11 (voir ZORELL, p. 459). On pourrait rapprocher l'aspect conquérant de cette foi (18, 28; 8, 4; etc.) et son exaltation joyeuse (8, 8; 13, 48; 16, 34).

nous nous attacherons à mettre en lumière les traits proprement kérygmiques de la foi dans les Actes. Il est inévitable d'abord que le Christ y occupe une place royale, comme pouvait le faire penser notre étude de la christologie des kérygmes dans les Actes, qui trouve ici une confirmation. De même que le Christ était l'objet quasi unique du kérygme, il constitue l'objet presque exclusif de la foi¹⁴. Avoir foi dans le Seigneur Jésus (16, 31; 8, 37)¹⁵, foi dans le nom de Jésus (3, 16), foi au Seigneur (9, 42; 11, 17; etc.), en Celui qui venait après Jean (19, 4), foi au sujet du Christ Jésus (24, 24): les expressions diverses, témoin du même fait, abondent. Elles sont le plus souvent en relation directe avec un kérygme¹⁶ et corroborent ce qui est dit de Paul (20, 21) qui « rendait témoignage aux Juifs et aux Grecs de la repentance envers Dieu et de la foi en Notre Seigneur Jésus ». Ces notations seraient confirmées par l'examen d'autres passages où le mot foi est employé à l'occasion ou à l'intérieur d'un kérygme. Si la foi obtient le salut (15, 11), c'est par la grâce du Seigneur Jésus. Si elle engendre la joie (16, 34), c'est parce qu'on a d'abord cru au Seigneur Jésus. Si elle apporte la rémission des péchés, c'est par l'opération rédemptrice du Christ Sauveur (10, 43; 13, 39; 15, 9; 26, 18). Si enfin elle est consacrée par le baptême, c'est qu'elle professe que Jésus est le Fils de Dieu (8, 37), et que le baptême se fait lui-même au nom de Jésus (19, 5)¹⁷.

¹⁴ S'il est question en un endroit de la foi en Dieu (16, 34), l'expression, rare dans le N.T., est claire: le geôlier se réjouit de s'être converti à Dieu. Elle ne prend pas sa valeur par rapport à la foi dans le Seigneur Jésus dont il vient d'être question (16, 31).

Dans les kérygmes aux païens, on sent la préoccupation de réveiller d'abord une foi véritable et saine dans le Créateur et Dieu unique, avant de faire connaître l'Incarnation de son Fils (voir les discours à Lystres ou aux Athéniens et F. PRAT, *La Théologie de Saint Paul*, 1920, I, 67-72).

¹⁵ Ce verset ne se trouve pas dans la plupart de mss. majuscules ni dans beaucoup de majuscules. On le lisait pourtant dans les mss. plus anciens que l'Alexandrinus et le Vaticanus qui ont servi à l'auteur de l'Italique, à saint Irénée (*A.H.*, III, XII, 8: PG, 7, 901) et à saint Cyprien (*Testimonia ad Quirinum* 3, 43; *T.U.*, XXXIII, 558). En tout cas, ce verset nous garde sans doute le souvenir d'un texte liturgique très ancien, utilisé dans la célébration du baptême.

¹⁶ Certaines de ces expressions font partie des kérygmes (comme 3, 16, voir 19, 4), d'autres en expriment les résultats (16, 15; 8, 37; 18, 8) ou baignent dans l'atmosphère kérygmatisée (9, 42; 19, 4), d'autres enfin résument d'un mot le contenu essentiel du kérygme (16, 31, voir 20, 21).

¹⁷ Sur la nécessité de la foi en Jésus, voir une belle page d'Augustin qui cite Act. 4, 12, et 17, 31: *De gratia Christi et de peccato originali*, c. 24, 28: PL, 44, 398; *Ench. Patrist.*, n° 1857, p. 597.

Dans saint Paul, à côté de son aspect d'adhésion, la foi a éminemment ce caractère d'hommage (voir. PRAT, col. *Les Saints*, Lecoffre, 1932, p. 130, et J. HUBY, *L'Épître aux Romains*, p. 71).

D'après les expressions citées plus haut, cette foi au Seigneur Jésus se présente comme quelque chose de sommaire et de global. La foi première ne porte pas sur un point précis, un mystère particulier de la vie du Christ (rarement même, sur la Résurrection) ou une vérité de la foi, le plus souvent on emploie absolument le terme croire ou l'expression croire dans le Seigneur Jésus (ou l'équivalent). La foi est une adhésion absolue et totale: cette foi kérygmaticque surtout, qui suit immédiatement l'annonce du Seigneur et en procède, a spécialement le caractère d'une donation à une personne encore mal connue, dont on sait seulement en gros les titres suprêmes à notre confiance inconditionnée (voir 2, 36). L'œuvre du héraut est de gagner des disciples, d'engendrer des hommes donnés comme lui à Celui qui est le tout de la vie (26, 29): après viendront le catéchiste et le didascale (voir Hebr. 6, 1-4), qui détailleront les vérités à croire et à savourer. Pour l'instant, il suffit de tout accepter en bloc et sur la foi en la parole de Dieu qui s'exprime à travers son messager. On comprend donc que cette foi d'après les kérygmes des Actes soit plus christologique que trinitaire, plus générale et synthétique que détaillée et développée. D'où aussitôt le caractère absolu qu'elle revêt: en face de cette sorte de prospectus ou de programme qu'est le kérygme, on doit choisir. Tout est solidaire, tout se tient, c'est à prendre ou à laisser, tout doit être reçu ou refusé¹⁸.

Il s'agit par conséquent d'une véritable soumission de l'esprit, d'une sujétion de l'esprit, comme dit saint Paul¹⁹. De cette doctrine, les Actes nous apportent une illustration remarquable: « La parole de Dieu [autrement dit le kérygme] faisait de nouveaux progrès . . . et une grande foule de prêtres se soumettaient à la

¹⁸ Pour n'avoir pas distingué la catéchèse du kérygme, D. Leclercq dans son article *Catéchèse* du *Dictionnaire d'Archéologie et de Liturgie*, mêle constamment les éléments qui se rapportent à la première et ceux qui se réfèrent au second. Dans la progression des actes qui constituent l'initiation chrétienne: catéchèse, pénitence, baptême, chrismation (II, col. 2536), il faudrait placer en tête l'acte déterminant et originellement capital, le kérygme, et l'on retrouverait sensiblement cette progression dans le premier kérygme des Actes 2, 14-36, 37-38, (40), 41-42. L'article de Bareille au mot *Catéchèse* dans le *D.T.C.*, II, col. 1877-1895, a négligé lui aussi de faire la distinction entre les deux notions. Pour Clément d'Alexandrie lui-même (PG, 8, 285), le but de la catéchèse, c'est de conduire à la foi. C'est en fait le but du kérygme. On constate ici que les termes n'avaient déjà plus du temps de Clément leur sens restreint et précis.

¹⁹ 2 Cor. 10, 5; Rom. 1, 5; 2 Thess. 1, 8. Voir saint THOMAS, *Quæst. XIV de Veritate*, a.1: « . . . intellectus credentis dicitur esse captivatus . . . »

foi²⁰. » Cette soumission est la réponse à une invitation divine. L'homme prend position, comme dans les paraboles de l'Évangile, en face de la requête que Dieu dans son amour lui adresse.

D'où l'aspect tragique que revêtent le kérygme et l'option qu'il propose et provoque. C'est l'aspect de la division, du jugement qu'apporte et constitue la parole, derrière laquelle et en laquelle se trouve le Verbe, le Juge (10, 42; 17, 31). Signalons la coloration particulière que cela donne à la foi dans les Actes et qui est proprement kérygmaticque. On reconnaît l'atmosphère dramatique du quatrième Évangile, de cette lutte à mort, et qui devient chaque jour plus aigüe, entre les forces des ténèbres et la Lumière (voir 13, 47), parce que dans les deux cas l'accent est mis sur l'option créée par la venue du Verbe, la mise en demeure effectuée par sa rencontre: *et non receperunt*. On trouverait la même progression dramatique dans les Actes, une double opposition successive, mais parallèle, d'une part contre, Pierre aboutissant au meurtre d'Étienne; d'autre part contre Paul, atteignant comme son sommet dans la déclaration de l'Apôtre aux Juifs de Rome incrédules (28, 25 suiv.); celle-ci avec les paroles d'Isaïe ramasse en une sentence toute l'opposition séculaire des Juifs aux desseins de Dieu. À l'horizon de cette brusque fin du livre et comme en filigrane se lit le martyre de Paul, émouvante réponse à l'appel de la mort d'Étienne (voir 7, 58; 8, 1)²¹.

Dans cette résistance qui court tout au long du livre et qui n'affleure qu'à certains endroits, il s'agit de résistance à la foi et à

²⁰ 6, 7, le terme employé ὑπακούω se trouve en Rom. 6, 17; 10, 16; 2 Thess. 1, 8, voir Rom. 1, 5. Dans saint Paul, il est mis en relation non avec la foi, mais avec l'Évangile. Ce verbe signifie souvent dans la langue profane la réponse à une invitation (voir textes cités par ZORELL, s.v., et Is. 65, 24 où Dieu se présente lui-même pour répondre à l'appel de l'homme). Originellement, le mot veut dire « prêter l'oreille à », donc « entendre », « condescendre à ». Dans le cas qui nous occupe, cette nuance n'est pas absente. La foi est avant tout une réponse à une invitation de Dieu (2, 39) faite par son Verbe (Hebr. 1, 1), et le kérygme est proprement cette invitation, ce verbe lui-même qui vient frapper les oreilles des auditeurs (voir Joël 3, 5 (vulg. 2, 32)). Le même terme grec désigne techniquement la réponse du portier (12, 13). Sur l'appel, voir CERFAUX, *op. cit.*, p. 95-97, 144-149.

²¹ Les persécutions et le martyre des Apôtres sont la conséquence de leur prédication kérygmaticque. S'ils se taisaient, on les laisserait en repos (4, 18; 5, 28), mais ils ne peuvent pas ne pas parler (4, 20). Dans leur ferveur à prendre la parole, on sent passer l'angoissante constatation de l'Apôtre, « tous n'ont pas la foi » (2 Thess. 3, 2); voir les Actes (apocryphes) de Paul c. XVII: « . . . le Dieu vivant, le Dieu des châtements, le Dieu jaloux, le Dieu qui se suffit à lui-même, désirant le salut des hommes, m'a envoyé, afin que je les arrache à la perdition et à l'impurité . . . »

la parole de Dieu. L'homme ne veut pas prêter l'oreille à la voix de Dieu, il ne veut pas répondre à sa pressante invitation, il préfère demeurer clos dans sa liberté stérile. Le pharisien s'aveugle volontairement (4,16) et se bouche les oreilles pour ne pas entendre (7,57), le Grec superficiel plaisante sur le mystère (17,18.32), l'homme dissolu se raidit contre la foi (26,28.30), l'homme en place ou l'administrateur ne voit que son intérêt immédiat (24,25-26; 26,24), le Juif n'accepte pas l'universalisme du plan divin (14,2), etc. C'est toujours le kérygme qui déboute les gens de leur paix primitive (voir 14,16). Le verbe de Dieu vient comme un gêneur.

Un cas typique de cette résistance à l'appel de Dieu s'exprimant par le kérygme est celui de Félix. En policier bien renseigné, il connaissait parfaitement cette religion²². Persuadé de l'innocence du prisonnier, dont il appréciait la valeur morale (signe de l'estime qu'il portait au christianisme lui-même), il ajourna la décision du procès (24,22). Bien plus il fait le geste de venir en personne écouter Paul lui parler de la foi au Christ Jésus (24,24). Le héraut chrétien insiste sur la préparation morale à la foi: Félix et sa femme savaient à quoi s'en tenir sur la messianité de Jésus; ce qui leur manquait, c'était la pureté d'âme suffisante pour accueillir le message du Christ. Les termes qui suivent « justice, chasteté, jugement à venir » (24,25), il faut les interpréter à la lumière des premiers chapitres de l'*Épître aux Romains*. Les païens sont impardonnables et inexcusables de n'avoir pas pratiqué les prescriptions de la loi intérieure de leur conscience. Par le kérygme, Dieu commence par mettre à nu le cœur de l'homme (voir Hebr. 4,13), par le dépouiller de tout ce que les vanités, l'orgueil de la vie, les passions, l'inattention habituelle à Dieu, ont déposé dans cet esprit désormais obscurci²³.

²² 24,22. Le comparatif est employé ici au lieu du superlatif avec la nuance d'une connaissance pénétrante et complète. Se trouvant depuis plusieurs années (24,10) en Judée, il avait appris à connaître la religion chrétienne, en particulier à Césarée, où il y avait une communauté de croyants (21,8.12, . . . voir 8,40), et où Corneille, un centurion, s'était converti. Le mot employé pour désigner le christianisme, *voie*, connote spécialement l'aspect moral de la religion (voir les deux Voies dans la *Didachè*).

²³ Si l'on compare avec le kérygme à Corneille, on saisit la différence de procédé du héraut suivant qu'il a affaire à une âme pure ou à une âme enténébrée par le péché (voir Is. 59,2). Cette œuvre préliminaire de purification qu'on retrouve dans les kérygmes de Jean-Baptiste (Mc 1,4, voir aussi sa démarche auprès d'Hérode, Mc 6,17.18) et de Notre-Seigneur (Mc 1,15) se complète par une purification plus profonde, une conversion d'ordre essentiel qui consiste à nous humilier en tant que créature devant la transcendance du Dieu qui se révèle (Is. 6 et Mc 9,6).

Dieu ramène l'homme à l'essentiel et lui fait toucher du doigt que le tout est en jeu, que son salut est engagé. D'où la mention du jugement inévitable et effrayant. Alors naît la crainte religieuse dans l'âme de Félix (24, 25) ²⁴. Il est à ce moment au seuil de la foi, mais par crainte des Juifs (24, 27), par avarice (24, 26), par attachement aux passions, il ne fera pas la démarche dernière et demeurera dans les ténèbres volontaires de son péché. Le rôle du kérygme est ainsi de matérialiser l'appel et le jugement de Dieu et de contraindre l'âme à se juger elle-même par l'attitude qu'elle adopte (voir Jn 3, 20-21; 16, 9) ²⁵.

Cet aspect kérygmaticque de la publicité se retrouve donc dans la foi que nous présentent les *Actes des Apôtres*. Ce qui rend la parole salvatrice est précisément qu'elle retentisse sensiblement aux oreilles, engendrant la foi dans le Christ. C'est le cas du kérygme adressé à Corneille, aussi remarquable par sa pureté que par le détail avec lequel Luc nous l'a raconté. Corneille était exceptionnellement bien disposé (voir 10, 2.4.31.35). Il était pieux, juste, bon. On ne voit pas que Pierre eût besoin de parler avec lui de conversion, de pénitence. Par avance même il acceptait de croire en ce que Dieu lui révélerait (voir 10, 33) ²⁶ et il se hâte (*aussitôt*, 10, 7.33) dès qu'il apprend le moyen de connaître la volonté de Dieu. Il semble qu'un tel homme n'ait rien eu à désirer de plus. Que lui manquait-il donc ? Que lui manquait-il dans ses prières (10, 2.4.31) ?

²⁴ Nous savons par l'histoire (TACITE, *Hist.*, 5, 9; *Annal.*, 12, 54; JOSÈPHE, *Ant. Jud.*, 20, 8) que Félix avait plus d'un crime à se reprocher. La présence de Drusille à ses côtés, femme d'Aziz, roi d'Emèse (JOSÈPHE, *Ant. Jud.*, 20, 9), que Félix avait épousée à quatorze ou quinze ans, était un vivant rappel de sa conduite.

²⁵ Le monde se divise ainsi en ceux qui n'obéissent pas à la foi ou à l'Evangile et ceux qui s'y soumettent (voir 2 Thess. 1, 8, où saint Paul distingue ceux qui ne connaissent pas Dieu, les païens, et ceux qui n'obéissent pas à l'Evangile, les Juifs récalcitrants). L'opposition est marquée par l'emploi d'un double article — aussi Buzy a tort de traduire: ceux qui ne connaissent pas Dieu, qui n'obéissent pas . . . (voir Rom. 3, 3; 10, 3, etc., et plusieurs passages des Actes où les Juifs s'opposent à l'Evangile: 9, 23; 13, 45. 50, etc.) « Itaque cum opprobrium crucis temptatio est fidei, cum infidelitas causa iudicii, cum fides justificationis est merces . . . » (SAINT HILAIRE, *Traité des Mystères*, Livre I, XXXVI: *Sources Chrétiennes*, Paris, p. 132). La foi chrétienne, dont Abraham demeure le type, est une épreuve (voir Gen. 15, 6; 22, 16).

²⁶ Un disciple de saint Thomas va jusqu'à dire que le nombre de choses à croire n'a pas augmenté avec la venue du Christ (?), mais que leur explication seule a été accrue: « . . . quod in fide antiquorum erat implicitum, Christus præsentialiter veniens adimplevit explicando » (*In Sent. ad Annibalem*, III, Dist. XXV, a. 4, c.: *Œuvres de S. Thomas*, éd. de Parme, t. XXII, 1868, p. 291 — cet ouvrage n'est pas de saint Thomas). Ce déploiement est l'œuvre du kérygme.

Il lui manquait en un sens l'essentiel, c'est-à-dire de connaître le chemin pour aller à Dieu, son Fils incarné, en d'autres termes la parole adressée par Dieu dans la paix (10, 36). Le Christ apporte l'abondance et la sécurité du règne messianique (voir Is. 49, 8-10.13). Auparavant la justice et la foi de Corneille étaient imparfaites et fragiles. Ensuite elles sont virtuellement parfaites et assurées pour l'éternité (voir Hebr. 4, 3-11). Par le Christ, Dieu rétablit l'ordre dans le monde et instaure un règne de paix (10, 36). Le Christ fonde une économie nouvelle avec laquelle la précédente n'a pas de commune mesure, c'est l'économie de l'Esprit qui transforme tout ce qu'il envahit (10, 44-47; 11, 15-17), qui donne avec le baptême, la vie et la véritable pénitence (11, 18). La famille de Corneille était si bien disposée que le Saint-Esprit put l'envahir sur le champ (10, 44), sans qu'on ait eu besoin de recourir, comme pour les autres, à la purification préalable du sacrement. Mais le baptême venait tout de suite (10, 48), perfectionner leur foi et enrichir leurs âmes désormais illuminées par la gloire du Christ. De cette merveilleuse transformation, le kérygme a été l'agent extérieur et l'instrument, apportant avec lui toute joie et faisant glorifier Dieu (10, 46) ²⁷.

Si le kérygme, par l'intermédiaire de la foi, a une telle valeur salutaire, on comprend que le héraut veuille le faire éclater dans l'aire la plus large possible et qu'il soit possédé d'une sorte de fièvre sacrée de le communiquer au monde entier. Nous est expliqué ainsi ce caractère en quelque sorte épidémique et contagieux de la foi noté ailleurs. De jour en jour elle gagne de nouvelles villes, de nouvelles régions, de nouveaux continents. Le héraut qui la porte est une peste (24, 5). Il met la discorde dans l'univers et prêche partout et en public la foi abhorrée (voir 21, 28). Avec la foi croît l'Église (2, 41) : l'Église bâtie sur le Christ (4, 11), grandit comme un édifice (9, 31), et se réjouit de ses accroissements successifs (14, 27; 15, 3; 21, 19-20). C'est toujours la foi qui, grâce au kérygme, éclate de plus en plus et fait sentir son influence largement. Ainsi la foi participe à l'aspect

²⁷ Il faudrait sans doute rapprocher de cette scène la consigne du Christ envoyant en mission ses disciples (Lc 10, 5-6). La paix que les disciples proposent c'est la parole du Christ, en un sens le Verbe lui-même (voir 10, 36) : si personne ne l'accepte, le héraut chrétien s'en retourne avec son message, mais l'homme qui l'aura refusé sera plus coupable que l'habitant de Sodome ou de Sidon (Lc 10, 13-14). « Qui vous écoute m'écoute . . . » (Lc 10, 16). C'est le jugement du Juge universel (Act. 10, 16), consécutif à la parole et au temps de paix (10, 36).

public, contagieux et comme explosif du kérygme, elle en est le résultat et en demeure marquée. Cette catholicité dynamique de la foi est due à son origine kérygmatique.

C'est que, plus profondément, elle participe à l'universalité de l'amour de Dieu. Nous touchons ici au cœur et à l'essence de la foi chrétienne. Il est utile de s'y arrêter quelque peu pour y déceler l'influence et la marque du kérygme. On connaît la célèbre définition de la foi dans l'*Épître aux Hébreux* (11, 1), définition qu'apprécie tant saint Thomas: « substantia rerum sperandarum, argumentum non apparentium », c'est-à-dire, comme l'explique l'Aquinat²⁸, « aliqua inchoatio vitæ æternæ », laquelle est la fin qui meut la volonté, et par ailleurs une « convictio faciens intellectum non apparentibus assentire »²⁹. Notons au passage combien cette définition se vérifie de la foi que présente le livre des Actes. La foi vient du Seigneur (3, 16) et elle apporte la vie éternelle (13, 46.48). Elle est déjà gage de salut (15, 11), et en ce sens une véritable « inchoatio vitæ æternæ ». Elle vise des choses invisibles, soit des événements mystérieux du passé (Résurrection, etc.) ou de l'avenir (le retour du Juge; 10, 42, et du restaurateur: 3, 21), soit des faits d'ordre intérieur (la rémission des péchés: 10, 43; 13, 39; etc., la purification de l'âme: 15, 9; le salut: 15, 11; 26, 18). De tout cela la foi est le garant (15, 11), ce qui permet une affirmation qui ne laisse place à aucun doute — « argumentum non apparentium ».

II. — LES SIGNES DE LA FOI KÉRYGMATIQUE.

L'objet formel de cette certitude, le motif de cette assurance réside dans le témoignage de Dieu³⁰ et ce témoignage se manifeste dans les signes irréfutables (voir 4, 16.30), qui sont proprement une

²⁸ *Quæst. XIV de Veritate*, a.2 (voir 2^a 2^e, q. 4, a. 5). On obtient ainsi cette définition de la foi: « fides est habitus mentis qua inchoatur vita æterna in nobis, faciens intellectum non apparentibus assentire » (voir 1^{er} Pet. 1, 21). Sur l'interprétation du passage de l'épître voir C. SPICQ, *L'exégèse de Hébr. XI, 1 par saint Thomas d'Aquin*, dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 31 (1947), p. 229-236.

²⁹ Le mot « argumentum » est déjà interprété par « convictio » dans P. LOMBARD, *Lib. III, Sentent., Dist. XXIII, 7*.

³⁰ Voir J. BONSIRVEN, *Individualisme chrétien chez saint Jean*, dans *Nouvelle Revue théologique*, 62 (1935), p. 449-476, spécialement p. 460-465. ORIGÈNE. *Cont. Cels.*, I, III: PG, 11,656: le christianisme a une démonstration propre et plus divine que la dialectique des Grecs. Cette démonstration divine, l'Apôtre l'a appelée la manifestation de l'Esprit et de la puissance.

manifestatio spiritus . . . « Neque hominis, neque Angeli testimonio assentire, infallibiliter in veritatem duceret, nisi quantum in eis loquentis Dei testimonium consideratur », dit saint Thomas (*Quaest. XIV de Verit.*, art. 8). Et ailleurs (*In Sent.*, lib. III, dist. XXIII, exp. textus), commentant la distinction de P. Lombard entre *credere Deum*, *credere Deo* et *credere in Deum*, il prononce, à propos de la seconde expression, cette phrase concise et décisive : « . . . nam ideo credimus, quia Deus dixit. » Ce fondement divin de la foi, nous allons le retrouver indiqué dans les Actes.

Dans la foi, c'est Dieu qui appelle (2, 39) et qui réalise sa promesse (*ibid.* et 13, 33). Non seulement les Apôtres sont choisis par Dieu (1, 2.24; 15, 7 . . .) et parlent par un ordre formel de Dieu (4, 19.28; 5, 20.29; 10, 42 . . .), mais leur parole est formellement la parole de Dieu (4, 29.31; 12, 24; etc.), sa parole de grâce (14, 3) ³¹. Saint Paul explique plus en détail comment les Apôtres sont les ambassadeurs du Christ (2 Cor. 2, 14) ³²; 5, 18-20). Dès les Actes cependant on voit cette doctrine en action. Les Apôtres ont conscience de témoigner officiellement au nom de Dieu, c'est pourquoi il lui revient de choisir ses témoins (1, 24; voir 13, 2), et de leur donner force et succès (4, 29-30) : c'est son affaire propre, son œuvre. Aussi rappelle-t-on plusieurs fois que « la main du Seigneur était avec eux » (11, 21) et que le Seigneur avait travaillé avec eux (14, 27; 15, 4; voir 15, 12). C'est Dieu qui visite les Gentils, dit Jacques, pour s'y choisir un peuple qui porte son nom (15, 14). Non seulement Dieu rend témoignage de la disposition interne des nouveaux croyants (15, 8), non seulement il ouvre les cœurs à la parole extérieure par sa locution intérieure (16, 14) ³³, mais il se porte garant de la véracité de ses

³¹ « Dieu fait savoir maintenant . . . » [par son héraut] (17, 30).

³² « [Dieu] qui, par nous, répand en tout lieu le parfum de sa connaissance [par la foi] ». Voir saint THOMAS, *in h.l.* : « . . . notitia de Deo quæ habetur per fidem, et illuminat intellectum, et delectat affectum. »

³³ Ce passage est important parce qu'il souligne un aspect trop oublié dans les exposés vulgaires du traité de la foi, à savoir le témoignage intérieur de Dieu dans l'esprit du croyant, sans lequel le témoignage extérieur serait inefficace et vain. La foi, explique saint Thomas, de deux côtés « est ex Deo, scilicet ex parte interioris luminis quod inducit ad assensum, et ex parte eorum quæ exterius proponuntur, quæ ex divina revelatione initium sumpserunt » (*In Boet. de Trin.*, q. 3, a.1, ad 4). — « Fit nobis in statu viæ quædam illius cognitionis participatio et assimilatio ad cognitionem divinam, in quantum, per fidem nobis infusam, inhæremus ipsi primæ veritati propter seipsam (*ibid.*, q. 2, a.2). — « . . . ea, quæ sunt per se nota in scientia, quam Deus habet de seipso, supponuntur in scientia nostra, et creditur ei nobis hoc indicanti per suos nuntios, sicut medicus credit physico quatuor esse elementa » (*ibid.*, ad 5; voir ad 7 et 2^a 2^æ, q. 6, a. 1, c).

hérauts. C'est ce qu'à l'occasion le démon doit avouer: « Ces gens-ci sont les serviteurs du Dieu très-haut ! Ils vous annoncent le chemin du salut » (16, 17).

Dieu se porte garant de plusieurs manières: non content d'avoir réalisé et de continuer d'accomplir les promesses et prédictions des prophètes, il authentique la mission de ses hérauts par des signes prodigieux de toutes sortes, les accréditant ainsi comme il l'avait fait pour son Fils (2, 22); ce qui montre sans doute possible combien le témoignage des Apôtres n'est que le prolongement et l'amplification, on pourrait dire l'actualisation et l'incarnation du témoignage du Seigneur (voir 1 Tim. 6, 13). De même que le Saint-Esprit envoyé par Jésus (2, 33), ne fait que répéter et faire pénétrer dans les cœurs la doctrine du Maître (Jn 16, 14), de même les hérauts chrétiens, avec le Saint-Esprit (5, 32), seront les témoins du Christ (1, 8), ses porte-parole (Lc 10, 16), ses ministres pour la liturgie de l'Évangile (Rom. 15, 16; voir Act. 6, 4).

Le témoignage de Dieu par l'intermédiaire des prophètes éclate dans les Actes. Dès le premier discours, une petite incise ajoutée au texte de Joël par l'apôtre Pierre nous révèle combien les paroles prophétiques sont attribuées à Dieu, assumées par lui, et prennent dans la circonstance une forme de signe et de témoignage. « Il arrivera en ces jours-là, *dit Dieu* . . . » C'est Dieu qui parle en Joël et indirectement en Pierre. C'est lui qui réalise sa promesse: les derniers jours sont venus³⁴, l'Esprit est répandu sur toute chair. Constamment le texte saint vient ainsi s'entremêler avec les événements rapportés et confirmer la présence, la volonté et la prescience de Dieu. Dieu a tout prévu et tout voulu d'avance (2, 23). Cette résurrection du Christ, il l'avait annoncée par David (2, 25.31) et il le dit lui-même à Jésus en ce jour glorieux: « Tu es mon fils » (13, 33). C'est Dieu qui menace les contempteurs de sa parole, don du kérygme (13, 41). Il est fidèle et accorde en personne les choses assurées (13, 34). Il prononce les paroles de rejet et d'aveuglement (28, 26 et suiv.). Si Paul proclame ce qu'ont annoncé Moïse et les prophètes, c'est avec le secours de Dieu (26, 22). Plus les hérauts chrétiens uti-

³⁴ Le texte de Joël ne porte pas aux derniers jours ». Voir saint Pierre accentue et déclare l'aspect eschatologique de l'événement. Il n'est pas dupe des images classiques du matériel apocalyptique.

lisent l'Écriture (voir 17, 2.11 et suiv., 8, 35 . . .), plus leur parole peut être dite parole de Dieu, car suivant l'expression de saint Bonaventure: « Est omnis Scriptura cor Dei, os Dei, lingua Dei, calamus Dei, . . . os Patris, lingua Filii, calamus Spiritus Sancti. Pater enim loquitur per Verbum seu linguam, sed qui complet est calamus scribæ » (*In Hexæm.*, coll. 12, n° 17): *Opera*, V, 387 ab). Dans l'argumentation prophétique du kérygme, c'est le Père qui parle par le Verbe, mais c'est l'Esprit qui fait écho dans le cœur des auditeurs (voir 16, 14) et qui rend digne de croire au Seigneur (voir 16, 15). Dieu, dit Clément de Rome³⁵, rend témoignage aux prophètes et aux justes.

Comme cette grâce intérieure ne suffirait pas à beaucoup d'âmes superficielles ou enténébrées, Dieu fait résonner sa voix aussi à l'extérieur par le kérygme, et il l'amplifie et la rend pour ainsi dire tonnante, en même temps qu'il la confirme par le moyen des signes manifestes qui l'accompagnent. Le propre du kérygme, en effet, est de se dérouler dans une atmosphère « pneumatique », *in Spiritu*³⁶. Les signes qui sont de divers ordres constituent le sceau de Dieu sur sa parole, la signature du Roi sur le message de son héraut³⁷, en même temps que le symbole et le gage de la grâce interne. Ils sont la manifestation évidente de l'Esprit qui anime l'Église et ses représentants. Nous avons donc affaire ici à une valeur kérygmaticque, que nous pouvons a priori penser encore existante dans l'Église d'aujourd'hui. Après avoir montré par quelques exemples le lien entre ces signes et la foi, et la façon dont ils accompagnent le kérygme, il nous faudra les détailler dans leur diversité, et nous demander si leur présence est requise dans un kérygme authen-

³⁵ 1 Clem., XVII, 1 et suiv. Voir XIX, 1.

³⁶ L'Esprit est caractéristique du N. T. (voir *Sum. Theol.*, 1^a 2^e, q. 106, a. 1, c, et ad 1; q. 108, a. 1). Mais il est surtout caractéristique du livre des Actes, appelé les Actes du Saint-Esprit (voir CHRYS.: PG, 60, 21. et ŒCUMENIUS: *ibid.*, 118, 32; THEOPHYLACTE, *ibid.*: 125, 849. V. aussi CYR. HIER.: 33, 994 et suiv.). Le rôle joué par l'Esprit dans la prédication est étudié par H. VON BAER, *Der Heilige Geist in den Lukasschriften*, p. 98-108; G. VERBEKE, *L'Évolution de la Doctrine du Pneuma . . .*, Desclée de Brouwer, 1945, p. 393; CERFAUX, *op. cit.*, p. 139-141. Voir Act. 9, 31; 1 Thess. 1, 5-6; Gal. 3, 5.14 . . .

³⁷ Voir *Sum. Theol.*, III^a, q. 43, a. 1, c: « . . . oportet quod probentur per argumentum divinæ virtutis, ut dum aliquis facit opera, quæ solus Deus facere potest, credantur ea quæ dicuntur esse a Deo: sicut cum aliquis defert literas annulo regis signatas, creditur ex voluntate regis processisse, quod in illis continetur. »

tique, dans un véritable message de Dieu. Grâce aux signes, nous sommes sûrs qu'à travers l'homme, c'est Dieu qui vient ³⁸.

Les signes accompagnent et rendent efficace le kérygme, et ils provoquent la foi. Une atmosphère de puissance surnaturelle baigne tout le livre des Actes, atmosphère que nous décrit un des versets qui suivent le premier kérygme: « La crainte [le sentiment du sacré] était dans toutes les âmes, et beaucoup de prodiges et de signes s'accompagnaient par les Apôtres » (2, 43). Cette ambiance d'exaltation religieuse devant les signes d'une intervention surnaturelle marque le discours de la Pentecôte, mais aussi le kérygme consécutif à la guérison du boiteux, attribuée à la foi des Apôtres par Pierre (3, 16). On note encore le lien entre l'accroissement des croyants et la production des miracles (5, 12.14). À Samarie, « unanimement les foules étaient attentives à la prédication de Philippe entendant et voyant les miracles qu'il accomplissait » (8, 6) ³⁹. À la guérison d'Énée (9, 35), et à celle de Tabitha (9, 42), les habitants de Lydda et de Joppé se convertissent au Seigneur. À la vue du châtiment prodigieux d'Élymas, le proconsul Sergius Paulus eut la foi (13, 12) ⁴⁰. Le verset 3 du chapitre 14 nous fournit enfin une explication décisive et condensée de l'interaction entre prodiges, kérygme et foi. À Iconium, beaucoup de Juifs et de Grecs ont embrassé la foi, et les frères « prolongèrent quelque temps leur séjour, pleins de confiance

³⁸ L'*Épître aux Hébreux* illustre cette doctrine d'un mot frappant (2, 4): « . . . Dieu confirmant leur témoignage [des prédicateurs — m. à m. témoignant avec eux] par des signes, des prodiges et toutes sortes de miracles, ainsi que par les dons du Saint-Esprit. » Voir Mc 16, 20: « . . . ils prêchèrent partout le Seigneur travaillant avec eux et confirmant leur parole par les miracles qui l'accompagnaient. » Act. 14, 3; 1 Cor. 12, 4. 11; 2 Cor. 12, 12. C'est la doctrine de saint Thomas: « . . . miracula sunt quædam argumenta fidei . . . » (*Q. VI de Potentia*, a. 9, c.); « [les miracles sont destinés] ad ostendendam præsentiam Dei in homine per gratiam Spiritus Sancti, ut dum scilicet homo facit opera Dei, credatur Deus habitare in eo per gratiam » (*Sum Theol.*, III^a, q. 43, a. 1, c.). Sur l'ensemble de la doctrine de saint Thomas sur ce point, voir VAN HOVE, *La Doctrine du Miracle chez Saint Thomas . . .*, thèse de l'Université de Louvain, 1927.

³⁹ Paraphrase de la Peschitto: « acquiescebat omnibus quæ dicebant quia videbant signa et prodigia. »

⁴⁰ Le verbe πιστεύω ici employé étant toujours réservé à ceux qui s'agrègent au christianisme, fait penser que le proconsul est réellement devenu chrétien. Mais l'auteur ajoute: « frappé qu'il était de la doctrine du Seigneur ». — Le motif de l'adhésion est donc plus complexe qu'on aurait pu croire d'abord. Sergius ne donne pas son adhésion seulement sous la forte impression du prodige, mais il a été ébranlé, étonné, vivement frappé par le contenu du message de Paul. Les deux éléments s'appuient et se colorent mutuellement: l'émerveillement issu du prodige rejaillit sur la doctrine et la valeur de l'enseignement porte à interpréter religieusement le miracle.

en le Seigneur, qui témoignait en faveur de sa parole de grâce par les miracles et les prodiges qu'il leur donnait d'accomplir». Si le kérygme est une œuvre de grâce, il est aussi une œuvre de puissance marquée du sceau inimitable du Tout-Puissant.

La belle prière qui suit l'un des kérygmes, baignée elle-même d'atmosphère kérygmaticque, nous confirme ce lien de dépendance: « Et maintenant, Seigneur, regardez à leurs menaces [il s'agit des grands de la terre, voir Ps. 2, 1-2], et donnez à vos serviteurs de prêcher votre parole avec une pleine assurance. Étendez votre main pour qu'il se fasse des guérisons, des miracles et des prodiges par le nom de votre saint serviteur Jésus » (4, 29-30). Le contexte semble faire croire à une sorte de défense des intérêts de Dieu plutôt qu'au désir de propager la foi, on devine pourtant que s'il faut prêcher la parole (4, 29), c'est pour répandre la connaissance des desseins de Dieu (voir 4, 28), et pour glorifier le Serviteur de Dieu dans l'esprit du Psaume 2. Quand Dieu confirme la parole des envoyés de Jésus (1, 8), c'est son Fils qu'il continue d'accréditer par les miracles, les prodiges et les signes (voir 2, 22).

Jusqu'ici nous avons cité, à titre d'exemple, les plus éclatants, les plus extérieurs de ces signes, mais il faut nous demander si la gamme n'en est pas plus étendue et si les moins bruyants n'étaient pas les plus fréquents et peut-être les plus efficaces⁴¹. Nous avons déjà indiqué au passage combien le signe faisait bloc avec le message dont il était comme le rayonnement, l'enveloppe, la marque de fabrique ou le sceau. Le signe est quelque chose de complexe. Comme on l'a fort bien dit⁴², ce n'est pas une chose prise à part, mais un ensemble de données réparties sur tous les plans de l'expérience humaine. On peut affirmer de chacun de ces hérauts chrétiens ce que Bonaventure écrivait de Jean-Baptiste: « Ipse totus prædicabat: vita sua tota prædicabat⁴³ . . . » Tout en lui parle, tout

⁴¹ Saint Thomas, parlant de ces effets spirituels que sont la constance et la sagesse des Apôtres, ajoute: « . . . hujusmodi effectus, etsi a miraculis visibilibus distinguantur, sunt tamen quædam testimonia doctrinæ, et virtutis Christi » (*Sum. Theol.*, III^a, q. 44, a. 3, ad 1). De même sur la sagesse supérieure de la *primitiva Apostolorum prædicatio*, voir *In Boet. de Trinitate*, q. 2, a. 3, ad 1.

⁴² J. MOURoux, *Remarques sur la foi dans Saint Paul*, dans *Revue apologétique*, août 1937, p. 133. Sur la notion de signe, voir MASURE, *La Grand'routte apologétique*, Beauchesne, p. 32: le signe nous invite à partir pour un monde nouveau . . .

⁴³ *De Nativ. S. Joan. Bapt. sermo 1: Opera*, IX, 538 B.

en lui est signe: son attitude, son accent, sa parole⁴⁴, son action, toute sa vie. C'est tout cela qui constitue son témoignage et qui convainc l'auditeur. Il faut ajouter aussi son entourage, la communauté chrétienne vivante.

De ce fait, les épîtres de saint Paul fournissent la meilleure illustration⁴⁵. Mais les Actes apportent aussi sur chaque point des exemples clairs. La hardiesse, l'assurance est peut-être la plus notable de ces qualités de puissance. Le mot *παρρησία* se rencontre 5 fois dans les Actes et le verbe de même racine, noté 9 fois dans le N.T., se trouve à 7 reprises dans le seul livre qui nous occupe. Pierre se reconnaît à cette audace (2, 29), et les Pharisiens s'étonnent de l'assurance de ces gens du commun (4, 13; voir Jn 7, 15; Lc 4, 32). L'Église demande cette grâce (4, 29) et elle est exaucée aussitôt par un prodige et une venue spéciale de l'Esprit (4, 31). Celui qui mérite cette qualité à titre de monopole est le converti de Damas (voir 9, 27. 28; 13, 46; 19, 8; 26, 26), et c'est sur ce mot que Luc conclura le livre (28, 31; voir Rom. 1, 16; 1 Thess. 2, 2).

Toute l'attitude extérieure des hérauts est empreinte de fermeté, de volonté de se faire entendre et de convaincre (4, 33; etc.). Les Actes sont remplis, pour reprendre une expression de R. Guardini⁴⁶, du mugissement et des flammes de la Pentecôte. Cette puissance de conviction apparaît à mille traits dont nous avons relevé un bon nombre à propos de la publicité⁴⁷. Signalons encore la fougue de Paul envers Élymas (13, 10), cette insistance des hérauts chrétiens sur le personnage et les titres du Christ, les répétitions, le style haché, haletant, dû à la passion intérieure et qui marque la plupart des kérygmes, cette force d'affirmation qui scande les discours (p. ex., 2, 16.22.29.36; 13, 26.38.40) et la multiplication des impératifs sans réplique (*ibid.*). L'auteur remarque que la conversion de beaucoup était due à l'accent irrésistible de Paul et de Barnabé (14, 1). La parole kérygmatisque est si prenante qu'on prie les hérauts de reprendre leur prédication (13, 42; 18, 20), et qu'on revient en foule les écou-

⁴⁴ Comment ceux qui ont sacrifié leur vie jusqu'à leur mort à cause de l'Évangile pourraient-ils parler suivant la manière commune des hommes? (IRÉNÉE, *A. H.*, III, 12, 13.)

⁴⁵ Voir J. MOURoux, *art. cit.*, p. 132-133.

⁴⁶ R. GUARDINI, *Le Seigneur*, Alsatia, 1947, II, p. 160.

⁴⁷ Voir l'article d'*Eglise vivante*, 3 (1951), p. 5-24.

ter (13, 44). Partout le kérygme remue le monde et bouleverse les esprits (5, 28; 19, 26; 21, 28; 24, 5; 28, 22). La raison profonde de cette puissance plus qu'humaine est l'assistance permanente du Seigneur (14, 3; 26, 16-18.22). Chacun d'eux est mené plus ou moins par une vision céleste (26, 19), un ordre divin (1, 8; 9, 15). C'est la puissance de Dieu, qui éclate en eux.

Elle éclate d'ailleurs dans toute leur vie et particulièrement dans leurs vertus. Sans vouloir analyser ici toutes ces vertus, signalons seulement le courage qu'apporte le héraut chrétien à témoigner dans les opprobres et les souffrances; de la célèbre page de la *Deuxième Épître aux Corinthiens* chap. 11, les Actes forment un commentaire et un répondant qui, pour être moins ramassé, n'en est pas moins impressionnant. Plus encore que la somme des persécutions que contiennent les Actes, ces arrestations, ces flagellations, ces lapidations, ces mises à mal par une foule en furie, nous étonne la joie intérieure et rayonnante de ces héros sans prétention (5, 40-41), leur calme souverain devant les périls (5, 29), leur puissance de rebondissement et leur capacité de recommencement (p. ex. 14, 19-20), cette invincibilité due à la présence intime du Seigneur (26, 22), qui témoigne d'une passion ardente et d'un dévouement total à une grande idée. Gamaliel a raison: une œuvre qui triomphe de telles difficultés est une œuvre divine, et des hommes qui humblement mènent une vie de surhommes sont des envoyés de Dieu. À tout cela s'attache la confirmation des prodiges et des miracles.

Pour désigner ceux-ci, l'auteur des Actes emploie plus fréquemment le mot *σημεία* que les autres vocables. Ce mot se trouve 13 fois dans le livre, donc proportionnellement plus souvent que dans saint Paul (8 fois y compris l'*Épître aux Hébreux*). *Τέρας* est employé 9 fois, *δύναμις* 3 fois. Il y a dans cet usage — qui correspond à celui de saint Jean, — sinon une intention, au moins le reflet d'une mentalité et d'une conception des choses. Pour Luc, le miracle est avant tout signe, manifestation d'un sens caché et ce sens concerne le témoignage de Dieu dans le kérygme, car, nous le verrons, le miracle ou le signe est toujours plus ou moins en relation avec le kérygme divin ⁴⁸.

⁴⁸ Voir 2, 22. Pour la distinction entre les trois expressions citées en ce pas-

Assez souvent les mots τέρας et σημεῖον sont joints. On signale les prodiges et les signes nombreux accomplis par les Apôtres (2, 43; voir 4, 30; 5, 12; 6, 8). Dieu l'avait promis par Joël (2, 19) et déjà commencé avec Moïse (7, 36) et il l'opère lui-même (14, 3; 15, 12)⁴⁹. Il arrive que la troisième notion — celle de puissance — soit jointe aux autres expressément (2, 22; voir 2 Cor. 12, 12; Rom. 15, 19 et Act. 6, 18). D'autres fois, la notion de puissance est suggérée par la présence du Seigneur ou le rappel de la main du Seigneur (14, 3; 15, 12; 4, 30; voir Is. 50, 2; 59, 1 et Act. 7, 50). Enfin le mot *signe* se trouve parfois seul avec la mention de la puissance (8, 13). Sans compter qu'il est employé absolument et seul (4, 16. 22; 8, 6).

L'emploi du mot *puissance* dans les Actes nécessiterait à lui seul une étude. Notons seulement le lien qui existe entre l'usage du mot au singulier et la mention du kérygme. Pierre l'utilise au cours d'un kérygme (3, 12), et de même les membres du Sanhédrin (4, 7). Il accompagne le récit de la proclamation kérygmatisque (4, 33); Étienne est dit rempli de grâce et de puissance (6, 8). Les contradicteurs de celui-ci ne pouvaient pas résister à la sagesse et à l'Esprit par lequel il parlait⁵⁰. On peut donc établir un rapport entre parler *in virtute* et parler *in Spiritu* (voir 6, 3.5; 1 Thess. 1, 5). Une parole du Maître éclaire ce rapport et avec lui tout le livre des Actes: « Vous serez revêtus de force quand le Saint-Esprit sera descendu sur vous, et vous serez mes témoins à Jérusalem . . . » (1, 8; Lc 24, 49). Nous savions déjà par l'Évangile (Lc 12, 12), que le témoignage des disciples devant les tribunaux serait inspiré par l'Esprit: ici nous saisissons le lien qui existe entre l'Esprit, la puissance et le témoignage (autant dire le kérygme). C'est l'Esprit qui donne de l'intérieur la force et qui permet ainsi de témoigner avec assurance et succès.

Les Actes, qu'on a appelés l'Évangile de l'Esprit, présentent donc ce triple caractère d'une atmosphère spirituelle, « dynamique » et kérygmatisque, triple formulation d'une réalité quasi commune où l'aspect et l'éclairage seulement demeurent particuliers. On peut

sage voir *in l.* les commentaires de Camerlynck, Jacquier . . . et *Sum. Theol.*, 2^e 2^e, q. 178, a. 1, 3.

⁴⁹ Les deux mots ne se trouvent pas toujours ensemble dans le N. T. comme semble le croire Jacquier dans son commentaire (p. 63; voir p. ex. 8, 13).

⁵⁰ On traduit souvent (Vulg., P. Buzy) à tort: « qui parlaient par lui. »

cependant se demander si la présence de cet élément « dynamique », dont l'origine est spirituelle, est requise et même nécessaire⁵¹, ou bien si dans un cas ou l'autre des kérygmes des Actes il semble faire défaut. Le problème ne se posera que pour quelques cas précis. Il faut exclure en effet tous les kérygmes de Pierre, de Philippe et d'Étienne où le rôle de la puissance est manifeste. C'est déjà une indication de constater que le problème ne se pose que pour Paul, comme si le tout premier jaillissement chrétien avait été plus éclatant que la suite immédiate. Pourtant à Damas, à Lystres, à Philippes (tremblement de terre . . .), le contexte de puissance ne manque pas. À Antioche de Pisidie, le contenu du discours, le ton et le résultat montrent que Paul a parlé *in virtute*: mais ici, notons-le, aucun prodige extérieur n'est indiqué. La conviction de Paul a été entraînante (13, 43. 44. 48), et on l'a *suivi* comme on suit un maître (13, 43; voir Lc 9, 11). La foi de ces disciples était participation à la foi de Paul et de Barnabé et celle-ci en quelque sorte leur nourriture.

Par ses épîtres nous savons que Paul est venu à Corinthe dans la faiblesse humaine, mais dans la force de Dieu. Sur les kérygmes de Thessalonique (voir les épîtres), d'Athènes, de Jérusalem, de Césarée, nous avons peu de détails concernant la forme et l'intensité de la puissance divine. Pourtant plusieurs d'entre eux racontent l'événement prodigieux de Damas et nous pensons bien qu'en narrant cette vision céleste (26, 19), qui avait décidée de sa vie et qu'il ne rappelle jamais sans émotion (p. ex. Gal. 1, 15-16), Paul devait avoir une force de persuasion peu ordinaire. On le sent dans les effets de ces discours (26, 28 . . .). Le kérygme à Félix est encore plus saisissant (24, 25). Ajoutons à cela le renom qu'il s'était acquis non seulement par sa science (26, 24), mais par tout le bruit que son arrivée à Jérusalem avait provoqué (24, 5), par le récit de ses exploits apostoliques et le rappel de ses origines pharisaïques.

⁵¹ « *Necesse est, quod sermo prolatus confirmetur, ad hoc quod credibilis fiat. Hoc autem fit per operationem miraculorum, scd. illud Marc. ult. Et sermonem confirmante sequentibus signis* » (*Sum. Theol.*, 2^a 2^{ae}, q. 178, a. 1, c.; voir ad 5 et a. 2, c.) — « *Miracula non probant per se fidem, sed veritatem annunciantis fidem* » (*Comm. in Sentent.* lib. III, dist. XXIV, art. 4, ad 3).

Le cas d'Athènes demeure davantage une énigme: par son contenu et par son insuccès quasi total⁵², par le changement de tactique qu'il provoque dans la manière de Paul⁵³, il pose à l'historien un problème difficile à résoudre. Paul a-t-il poussé trop loin l'adaptation, la condescendance à l'ignorance des païens, et pouvait-il présenter plus directement le *verbum crucis*? c'est ce qu'il est malaisé de décider. On remarquera cependant que dans ce peuple léger (17,21), et sûr de sa valeur (17,22), c'est précisément l'allusion à la résurrection du Christ qui provoque la risée et la dispersion de l'assemblée, et l'on ne peut manquer de reconnaître une certaine audace chez le héraut. Ce qu'on peut dégager du texte, c'est le fait que la puissance divine fut moins à l'œuvre en plénitude en cette circonstance. Nous en verrions volontiers la raison dans la solitude de l'Apôtre. Non seulement il n'y avait pas ce témoignage d'une chrétienté fervente et unie (voir 2,43 et suiv., 4,32), dont on ne saurait surestimer le rôle dans l'atmosphère kérygmatique du début et dans le premier élan de l'Église, mais encore Paul n'avait pas même le ou les compagnons habituels avec lesquels pouvait se reconstituer une communauté en petit⁵⁴. Le plus grand sacrifice du missionnaire n'est pas de quitter sa famille ou sa patrie, mais de quitter en un sens l'Église, en attendant de l'engendrer ailleurs. Ici Paul, si sensible à l'amitié, est seul, lui si dépendant des autres sur ce point. « Tandis que Paul attendait [Silas et Timothée] à Athènes, il se sentait l'âme remplie d'amertume, à la vue d'une ville encombrée d'idoles. » Abattement, découragement devant la tâche, dépression nerveuse et physique, comme il en connut d'autres, sensation lourde de solitude, surnaturellement comme humainement ce ne sont pas des conditions de succès. Dans ces conjonctures, un héraut est vaincu d'avance.

⁵² Cependant quelques personnes se convertissent (17,34), le mot employé signifie une adhésion étroite, une union fraternelle (voir 5,13; 9,26; 10,28; 1 Cor. 6,17).

⁵³ On y voit d'ordinaire un essai de « sagesse » (voir p. ex. le P. FESTUGIÈRE, *Saint Paul à Athènes et la Première Épître aux Corinthiens*, dans *Vie Intellectuelle*, 34 (1935), p. 357-369. Cet article a été repris dans: *L'Enfant d'Agrigente*, Paris 1941, p. 78-92. Voir aussi CULLMANN, *Christ et le temps*, p. 130.

⁵⁴ « Vous luttiez jour et nuit pour le groupe entier des frères, afin que grâce à votre pitié et communauté de sentiment, le nombre des élus de Dieu vint à être sauvé » (1 CLEM. ROM., II,4, voir 6). Voir aussi LABEAU dans *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 1904, 52 (à propos de Harnach). Se rappeler le mot d'O. Cullmann (*Christ et le temps*, p. 52): « Dans la foi des premiers chrétiens, l'Église est le lieu où agit le Saint-Esprit (Actes 2). »

Nous pouvons donc conclure qu'une part de puissance divine, quelle que soit sa forme, est constamment présente dans le kérygme et qu'elle est un des éléments essentiels de sa définition (voir Deut. 18, 22; Jer. 28, 9). Mais cette part est infiniment variée et variable et peut comprendre en dehors des miracles extérieurs tout ce qui dans l'attitude, la parole, la vie du héraut et dans l'ambiance dont il est l'expression et comme la voix, peut frapper et convaincre l'auditeur. En ce sens, le héraut et la communauté chrétienne — dans la ligne même de l'Incarnation — sont les véritables signes et les plus probants. Ils témoignent en eux-mêmes de la puissance de la religion nouvelle, de la capacité transformatrice de la foi, de la vertu de la résurrection. Les Apôtres, Étienne, Paul, sont les garants et comme les évidences non seulement de l'amour de Dieu, mais de la puissance de l'Esprit. Plus la foi se développait, plus l'Église devenait le signe capital et unique, et plus son histoire s'allonge, plus le témoignage qu'elle apporte est patent et fort. Voilà pourquoi avec le temps, les miracles et les charismes diminuèrent — ou plus exactement changèrent de forme, — ce que l'on constate déjà dans l'histoire chrétienne primitive à mesure qu'on avance dans le livre des Actes⁵⁵. Dans la seconde partie des Actes, en effet, on sent le prodige déjà moins habituel. C'est que l'Église s'est développée dans l'intervalle, qu'elle est devenue désormais cet arbre qui apparaît aux gens de bonne volonté, ce signe dressé devant les nations (voir Is. 11, 12) où l'on peut reconnaître la présence et l'action de Dieu. À travers l'Asie mineure, le réseau s'était tissé jour après jour et les frères dispersés dans tout le monde connu, sentaient grandir avec leur fierté leur pouvoir d'expansion.

Ces considérations sur la foi nous ont permis de préciser les dispositions que le kérygme engendre dans les âmes. Suivant la

⁵⁵ Le concile du Vatican enseigne que l'Eglise est signe par elle-même (D.B. 1794). Saint Augustin montre que nous avons sur les anciens l'avantage d'avoir vu les prophéties se réaliser dans l'histoire de l'Eglise: «Omnia ergo sicut tanto ante pædicta legimus, sic et facta cognoscimus: et quemadmodum primi christiani, quia nondum ista provenisse videbant, miraculis movebantur ut crederent; sic nos quia omnia ista ita completa sunt, sicut ea in Libris legimus, qui longe antequam hæc implerentur conscripti sunt . . . (De Cat. Rudibus, c. XXIV, 45; PL., 40, 341). Voir saint THOMAS, *Contra Gentes*, I, 6; THOMAS DE JÉSUS, *De Procuranda salute Omnium Gentium*, lib. IV, p. 1, cap. 5, p. 225, Rome, 1940.

forte expression d'Origène, il crée la foi⁵⁶. Il devient grand et mystérieux de toute la grandeur du mystère de la foi. C'est le témoignage personnel de Dieu qui réclame la foi et qui condamne ceux qui rejettent le kérygme sauveur et divin.

André RÉTIF, s.j.

⁵⁶ Εἰς πιστοποιήσιν (*Or. in Joan.*: PG, 14, 29 A). Voir A. D. Nock and JACKSON and LAKE, *The Beginnings of Christianity*, V, p. 185 et n. 3: « The result of a miracle is *pistis*, that is to say, those present or some of them take up an attitude of submissive reliance in the new *dunamis* and its representatives. » C'est résumer d'une phrase toute cette étude.

Les modes de dire “*per se*” et la démonstration

La distinction des modes de *dire* « *per se* » a-t-elle dans l'enseignement courant de la logique toute la place qui lui revient ? La pauvreté des explications données à leur sujet par des auteurs, excellents par ailleurs, nous laisse croire qu'un retour aux maîtres de la scolastique sur cette question ne serait pas inutile. C'est qu'en effet la structure essentielle du syllogisme démonstratif est inintelligible si l'on n'a pas saisi le caractère propre de chacun d'entre eux et leur rôle respectif dans l'organisation d'une véritable démonstration. C'est ce qui paraît évident d'un texte fondamental de saint Thomas dans ses leçons sur les *Secunds Analytiques* : « Puisque dans la démonstration on prouve la passion du sujet par le moyen terme qui est la définition, il faut que la première proposition dont le prédicat est la passion et le sujet la définition qui contient les principes de la passion soit *per se* selon le quatrième mode ; la deuxième proposition dont le sujet est le sujet [de la conclusion] et le prédicat, la définition elle-même, selon le premier mode ; la conclusion enfin dans laquelle la passion est attribuée au sujet soit *per se* selon le deuxième mode ¹. »

Nous désirons donc, dans cet article, analyser la nature de chacun de ces modes de *perséité*, étudier les rapports qu'ils ont entre eux et enfin les situer avec soin dans la structure du syllogisme démonstratif. Deux textes fondamentaux serviront de base à notre étude : la 10^e leçon de saint Thomas sur le premier livre des *Secunds Analytiques* d'Aristote ² et la deuxième partie de la 19^e leçon sur le cinquième

¹ *In Post. Anal.*, lib. 1, lect. 13 (éd. Léonine, n° 3) « Sciendum autem est quod cum in demonstratione probetur passio de subjecto per medium, quod est definitio, oportet quod prima propositio, cujus prædicatum est passio et subjectum est definitio, quæ continet principia passionis, sit per se in quarto modo ; secunda autem, cujus subjectum est ipsum subjectum et prædicatum ipsa definitio, in primo modo. Conclusio vero, in qua prædicatur passio de subjecto, est per se in secundo modo. »

² Edition Loénine, n° 2-8.

livre de la *Métaphysique*³. Quelques autres textes utiles à l'intelligence de la doctrine de l'Aquinatense seront cités en temps et lieu au cours de ces pages⁴.

Du point de vue doctrinal, il serait à souhaiter que la façon de concevoir la distinction des propositions nécessaires telle que proposée par le Docteur Angélique prenne le pas sur la division des propositions en analytiques et synthétiques qui semble si répandue de nos jours et qui a retenu une certaine saveur kantienne stérilisante.

LE SENS DE LA FORMULE « *PER SE* ».

Avant de procéder à l'explication de chacun des modes de perséité, il ne sera pas inutile de rappeler le sens que saint Thomas donne à la formule *per se*. Plus ordinairement, semble-t-il, la préposition *per*⁵ a pour but de signifier un rapport causal entre deux choses ou deux idées. Alors l'expression *per se* nous indiquera qu'une chose de par sa nature, ou en raison d'elle-même, ou de par soi est la cause d'une autre. Elle est prise ainsi par opposition à *per accidens* qui signifie qu'une chose est cause d'une autre non en raison d'elle-même, mais en raison d'un élément qui lui est uni de fait⁶. La préposition *per* signifie aussi le lieu ou la situation d'une chose⁷. Ainsi on dira d'une chose qu'elle est *per se* pour indiquer son état de solitude, pour signifier qu'elle est en elle-même et non dans un autre. En ce sens, saint Thomas utilisera équivalement les formules *per se* et *in se* par opposition à *in alio*⁸. En effet, la préposition *in* a d'abord un sens local⁹.

³ Edition Cathala, n°s 1054-1057.

⁴ Voici cependant quelques autres références utiles: *In De Anima*, lib. 2, lect. 14, (éd. Pirotta, n°s 401-402); 1^a, q. 76, a. 3, c.; q. 115, a. 6, c.; *Cont. Gent.*, lib. 2, c. 58; etc.

⁵ Voir à ce sujet: 1^a, q. 36, a. 3, c.; q. 39, a. 8, c.; *De Veritate*, q. 5, a. 8, ad 13; *In Post. Anal.*, lib. 1, lect. 10, n° 2.

⁶ Voir 2^a 2^m, q. 39, a. 1, c.; *Cont. Gent.*, lib. 2, c. 41; c. 51;

⁷ Voir *In Post. Anal.*, lib. 1, lect. 10, n° 2 et 6; *In Met.*, lib. 5, lect. 19, n° 1057. Si nous exceptons le cas de la substance, ce sens de la préposition *per* nous semble rare chez saint Thomas.

⁸ Voir 1^a, q. 29, a. 2, c.; *Cont. Gent.*, lib. 2, c. 96. Pour être complet, en outre des couples *per se* — *per accidens* et *per se* — *in alio*, il faudrait signaler les couples *per se* — *per aliud* et *per se* — *cum alio*. Voir à ce sujet la note de la Léonine, t. 1, p. 175-176.

⁹ Voir *In Phys.*, lib. 4, lect. 2. Le R. P. Roberto BUSA nous a donné sur ce sujet une très sérieuse étude dans son livre *La terminologia tomistica dell'intellectualità*, Milano, Fratelli Bocca, [1949].

LE PREMIER MODE DE DIRE «PER SE».

Le premier mode de perséité est, à proprement parler un mode de dire «per se», un mode d'attribution d'un attribut à un sujet en raison du sujet lui-même. C'est celui par lequel est attribuée à un sujet donné la définition de celui-ci ou une des parties de cette même définition. Ainsi, tout ce qui nous dit ce qu'est le sujet, sa forme, sa matière, sa nature spécifique, son genre, sa différence spécifique, soit directement, soit d'une façon indirecte, appartient à ce premier mode d'attribution¹⁰.

Il faut certes au préalable que ces raisons soient prises comme éléments de la définition selon l'une ou l'autre des sciences particulières qui traitent du sujet en question. Comme il est possible de définir une même chose en métaphysique, en mathématique, en physique ou dans quelque autre science, par les causes intrinsèques ou par les causes extrinsèques¹¹, ou encore selon l'usage courant, nous

¹⁰ «Primus ergo modus dicendi per se est, quando id, quod attribuitur alicui, pertinet ad formam ejus. Et quia definitio significat formam et essentiam rei, primus modus ejus quod est per se est, quando prædicatur de aliquo definitio vel aliquid in definitione positum (et hoc est quod dicit [Aristoteles] quod per se sunt quæcumque insunt in eo, quod quid est, idest in definitione indicante quid est), sive ponatur in recto sive in obliquo . . . Et subjungit [Aristoteles] quod quæcumque universaliter insunt in ratione dicente quid est, per se attribuuntur alicui» (*In Post. Anal.*, lib. 1, lect. 10, n° 3). « . . . primus modus est, quando definitio significans quid est esse uniuscujusque, dicitur ei inesse secundum se, sicut Callias et «quodquid erat esse Calliam» idest et essentia rei, ita se habent quod unum inest secundum se alteri. Non autem solum tota definitio dicitur de definito secundum se; sed aliquo modo etiam quæcumque insunt in definitione dicente quid est, prædicantur de definito secundum se, sicut Callias est animal secundum se. Animal enim inest in ratione Calliæ. Nam Callias est quoddam animal; et poneretur in ejus definitione, si singularia definitionem habere possent. Et hi duo modi sub uno comprehenduntur. Nam eadem ratione, definitio et pars definitionis per se de unoquoque prædicantur. Est enim hic primus modus per se, qui ponitur in libro Posteriorum; et respondet primo modo ejus quod dicitur secundum quod, superius posito» (*In Met.*, lib. 5, lect. 19, n° 1054). Comme on le voit, saint Thomas identifie les deux formules *per se* et *secundum se*. Nous trouvons la même doctrine dans le *Commentaire sur le De Anima*: «Uno enim modo dicitur propositio per se, cujus prædicatum cadit in definitione subjecti, sicut ista, Homo est animal: animal enim cadit in definitione hominis. Et quia id quod est in definitione alicujus, est aliquo modo causa ejus, in his quæ sunt per se dicuntur prædicata esse causa subjecti» (lib. 2, lect. 14, n° 401). Nous remarquons dans ce texte la différence qui existe entre le rapport de causalité propre au premier mode et celui qui se trouve dans le deuxième mode (ainsi que dans le quatrième dans la mesure où il est réductible au second): dans le premier mode, le sujet signifie l'effet et l'attribut, la cause du sujet; dans les deux autres modes, c'est le sujet qui est la cause.

¹¹ Sur les diverses façons de définir une chose, on trouvera d'excellentes explications dans le commentaire de saint Thomas sur le 2^e livre des *Seconds Analytiques* particulièrement à la 8^e leçon pour les définitions par les quatre genres de causes ainsi que dans le *Commentaire sur la Métaphysique*, livre 6, première leçon, en ce qui concerne le mode propre de définir à chaque degré d'abstraction.

aurons l'attribution *per se* selon chacune de ces sciences. Par suite, toute la définition métaphysique ou une de ses parties, la définition mathématique, la définition physique, même la définition descriptive ou la définition nominale, considérée comme définition¹², sont dites du défini selon le premier mode de dire « *per se* ».

Quel rapport de causalité trouve-t-on dans ce mode de perséité ? Saint Thomas y voit un ordre de causalité formelle, en ce sens que l'attribut signifie la forme, l'essence, la nature spécifique ou générique de son sujet. Il se comporte donc comme sa cause formelle. Et ceci est vrai même si l'on affirme de lui ce qui en constitue la cause matérielle, parce que celle-ci est alors considérée comme faisant partie de la nature ou de l'essence du sujet¹³.

En toute vérité, il ne peut être question ici que de causalité logique, puisque entre le sujet et son essence, il n'y a aucune distinction réelle. Nulle part on ne trouve dans l'ordre de l'attribution un rapport d'identité plus parfait qu'entre une chose et son essence, celle-ci étant précisément ce qu'est le sujet.

Les scolastiques distinguent ce premier mode en deux espèces selon que l'attribut est convertible avec le sujet ou qu'il est plus universel que lui. Ils appelleront la première espèce *per se primo*, et la seconde *per se secundo*. Dans la première espèce ils font entrer les termes qui signifient *ad modum unius* toute la définition (ou toute l'essence), comme *animal raisonnable* affirmé de l'homme; de même ce qui signifie la différence spécifique, comme *raisonnable* seul est attribué à l'homme. Dans la seconde espèce, ils font entrer tous les genres à partir du genre prochain jusqu'au genre suprême. Ainsi, animal, vivant, substance sont dits *per se secundo* de l'homme¹⁴.

¹² La définition nominale peut être considérée précisément comme définition nominale et alors le défini est le sens du mot lui-même et c'est en ce sens que l'on doit accepter les termes de la définition. Elle peut aussi être considérée comme contenant confusément la définition réelle; il faudra alors tenir compte de cette signification confuse pour entendre le sens des termes qui la composent.

¹³ Voir les textes de la note 10.

¹⁴ Cette distinction est clairement manifestée par les leçons 9 à 11 du commentaire de saint Thomas sur le premier livre des *Seconds Analytiques*. Les éditeurs de la Léonine résument très bien tout son enseignement dans une belle note à la p. 180 du premier volume.

LE DEUXIÈME MODE DE DIRE «*PER SE*».

Le deuxième mode de perséité est aussi essentiellement un mode de *dire* «*per se*» et appartient à l'ordre logique de la proposition et du jugement. C'est l'affirmation d'un accident propre de son sujet. Nous disons bien un accident et donc quelque attribut distinct de l'essence de la chose dont il est dit; nous disons aussi accident propre, puisqu'il s'y trouve toujours et nécessairement: s'il ne s'y trouvait qu'occasionnellement, il serait dit accident au sens fort de ce mot. Ce n'est pas nécessairement un propre, au sens vigoureux du terme, puisqu'il n'est pas nécessaire qu'il convienne *omni, soli et semper*; il suffit qu'il convienne *omni et semper*¹⁵.

Nous avons parlé de distinction. Il y aura distinction réelle, dans le cas des propriétés physiques; il y aura distinction de raison seulement dans le cas des propriétés métaphysiques; cette distinction de raison pourra même n'être qu'imparfaite lorsque la propriété ne sera qu'une explication du sujet envisagé sous un angle secondaire.

¹⁵ «*Secundus modus dicendi per se est, quando hæc præpositio per designat habitudinem causæ materialis, prout scilicet id, cui aliquid attribuitur, est propria materia et proprium subjectum ipsius. Oportet autem quod proprium subjectum ponatur in definitione accidentis: quandoque quidem in obliquo, sicut cum accidens in abstracto definitur, ut cum dicimus, quod simitas est curvitas nasi; quandoque vero in recto, ut cum accidens definitur in concreto, ut cum dicimus quod simus est nasus curvus. Cujus quidem ratio est, quia cum esse accidentis dependeat a subjecto, oportet etiam quod definitio ejus significans esse ipsius contineat in se subjectum. Unde secundus modus dicendi per se est, quando subjectum ponitur in definitione prædicati, quod est proprium accidens ejus. Et hoc est quod dicit, et per se dicuntur quibuscumque eorum, idest de numero eorum, quæ insunt ipsis, idest subjectis accidentium, ipsa subjecta insunt in ratione demonstrante quid est ipsum accidens, idest in definitione accidentis . . . » (In *Post. Anal.*, lib. 1, lect. 10, n° 4). «*Secundus modus est, quando aliquid ostenditur esse in aliquo, sicut in primo subjecto, cum inest ei per se. Quod quidem contingit dupliciter: quia vel primum subjectum accidentis est ipsum totum subjectum de quo prædicatur (Sicut superficies dicitur colorata vel alba secundum seipsam. Primum enim subjectum coloris est superficies, et ideo corpus dicitur coloratum ratione superficiei). Vel etiam aliqua pars ejus; sicut homo dicitur vivens secundum se, quia aliqua pars ejus est primum subjectum vitæ, scilicet anima. Et hic est secundus modus dicendi per se in Posterioribus positus, quando scilicet subjectum ponitur in definitione prædicati. Subjectum enim primum et proprium, ponitur in definitione accidentis proprii » (In *Met.*, lib. 5, lect. 19, n° 1055). «*Alio modo dicitur propositio per se, ejus e contrario subjectum ponitur in definitione prædicati; sicut si dicatur, nasus est simus, vel numerus est par; simum enim nihil aliud est, quam nasus curvus, et par nihil aliud est quam numerus, medietatem habens, et in istis subjectum est causa prædicati » (In *De Anima*, lib. 2, lect. 14, n° 401). A cet endroit, il serait intéressant de lire (n° 402) l'application de la distinction que saint Thomas fait au rapport qui existe entre la couleur et la visibilité, celle-ci étant prédicable de celle-là selon le deuxième mode de perséité. On trouvera dans le *Cont. Gent.*, lib. 2, cap. 58, une autre façon de formuler la distinction entre le premier et le second mode, mais qui ne diffère pas substantiellement de celle des textes que nous venons de citer.***

En parlant du sujet de cet accident propre, il est nécessaire de distinguer le sujet immédiat et le sujet médiat. Ce qui peut être attribué au sujet immédiat peut aussi être attribué à tout ce dont ce sujet immédiat est nécessairement prédicable, et en toute vérité comme accident propre ¹⁶.

Si nous supposons l'explication métaphysique justifiant l'existence nécessaire de tel accident dans tel sujet, il n'y a aucune difficulté sur le plan logique à parler d'attribution *per se*. Il appartiendra à chaque science particulière de mettre en lumière si un attribut distinct d'un sujet donné est dans ce sujet en raison de la nature de celui-ci, mais le logicien, au service des autres disciplines, le classe parmi les rapports *per se* ¹⁷.

On voit immédiatement comment ce mode de perséité diffère radicalement du premier, puisqu'il suppose une distinction entre la raison formelle de ce qui est proposé comme sujet et la raison formelle de ce qui lui est attribué. Il suppose cependant un rapport sur leurs natures respectives: le sujet ne peut exister sans avoir en lui tel attribut ¹⁸ et celui-ci ne peut exister sans être dans ce sujet considéré selon sa raison spécifique ou selon une de ses raisons génériques.

Quel rapport de causalité établir entre les deux termes de l'attribution? Saint Thomas y voit un rapport de causalité matérielle, puisque le sujet est considéré comme ce en quoi est son accident propre; il se comporte à son endroit comme une matière seconde relativement à une forme accidentelle. Il ne peut être évidemment question que de causalité logique, et plus précisément dans l'ordre de

¹⁶ On peut parler de sujet médiat et immédiat de diverses manières. Ainsi l'espèce est le sujet médiat d'une propriété du genre, mais cette médiation se tient strictement dans l'ordre de l'universalité des concepts. Il existe une autre espèce de médiation entre les différents accidents d'un même sujet; ainsi la quantité pourrait être dite le sujet immédiat de certaines qualités, et la substance corporelle leur sujet médiat.

¹⁷ Dans les textes cités à la note 15, on remarquera que les deux plans, logique et ontologique, sont considérés parfois *ad modum unius*, l'un, le plan ontologique se présentant comme la justification de l'autre, le plan des définitions et des propositions.

¹⁸ En disant cela, nous n'entendons pas signifier une dépendance essentielle du sujet relativement à sa propriété. Le sujet est déjà constitué essentiellement avant que d'être sujet de tel attribut propre. Il est défini indépendamment de celui-ci. Toutefois, en raison de l'imperfection même de cette nature, il doit être complété par lui, et pour cette raison, il recèle dans sa nature de la potentialité qui lui permet de jouer un rôle de cause matérielle à l'égard de certaines formes.

L'attribution. Cette causalité logique peut être significative de la causalité réelle lorsque, par exemple, il y a distinction réelle entre les deux termes en cause. Parfois elle ne sera que logique, par exemple, dans le cas d'une pure distinction conceptuelle. Celle-ci cependant ne sera pas sans fondement dans la réalité, puisque nous devrons trouver une priorité dans la raison formelle de ce que nous utiliserons comme sujet sur ce qui lui sera attribué.

Comme il s'agit de causalité matérielle, il importe de distinguer trois sortes de matières: la matière dont est faite une chose (*materia ex qua*), la matière dans laquelle se trouve une forme quelconque et qui ne constitue pas avec elle une seule essence (*materia in qua*), et la matière dans laquelle opère un agent (*materia circa quam*). Or il ne s'agit pas de la matière dont est faite une chose, qui de ce fait appartient à la nature de celle-ci. Toute attribution qui signifierait cette appartenance serait du premier mode de perséité. Il ne s'agit pas non plus de la matière sur laquelle opère un agent. Si une telle matière entraînait dans une attribution ayant pour sujet l'agent, l'attribution serait du premier mode, puisqu'elle serait fondée sur un rapport de causalité formelle extrinsèque. En effet, la cause formelle extrinsèque appartient à la définition d'une chose. Il s'agit donc exclusivement de la matière dans laquelle se trouve une forme. Cette matière ou plutôt ce sujet a sa définition indépendamment de la forme qui lui est attribuée. Par contre celle-ci, quoiqu'elle ne compose pas avec le premier une essence, contient dans sa définition une ordination au sujet. On ne peut définir la propriété sans y inclure son sujet propre.

Pour distinguer ce genre d'attribut, saint Thomas utilise ordinairement l'expression « passion du sujet ». C'est que les formes qui sont attribuées au sujet selon ce mode de perséité ne sont pas formellement considérées comme son effet, mais précisément comme reçues en lui, comme subies (logiquement) par lui. Le sujet se comporte à leur égard uniquement comme cause matérielle (*materia in qua*)¹⁹.

¹⁹ Le mot propriété utilisé pour désigner les réalités qui sont attribuables à un sujet selon ce mode, en raison même de son sens abstrait, ne nous semble pas rendre l'idée signifiée par l'expression passion propre.

La distinction que nous avons faite dans le premier mode de perséité entre les espèces d'attributs qui sont convertibles avec le sujet (*per se primo*) et ceux qui ne le sont pas (*per se secundo*), nous la retrouvons ici, puisque certaines propriétés conviennent exclusivement à un sujet donné, d'autres lui conviennent toujours, mais se disent aussi d'autres espèces du même genre. Il convient de transposer dans ce second mode la même division que nous avons constatée dans le premier mode, selon que l'attribut est convertible ou non avec le sujet. Nous aurons donc des propriétés qui conviennent *per se primo* et d'autres qui conviennent *per se secundo* à une chose donnée²⁰.

LE TROISIÈME MODE DE DIRE «*PER SE*».

Par le troisième mode de perséité, on veut désigner la substance singulière qui seule est par elle-même. C'est un mode d'être «*per se*» et non proprement un mode de dire «*per se*». Partant, il n'offre que peu d'intérêt dans une étude sur une question de logique. Nous nous contenterons donc de quelques réflexions qui nous permettront de saisir ses rapports avec les trois autres modes de perséité.

La formule *per se* attribuée à un mode d'être s'entend par une certaine analogie avec le lieu d'une chose et par opposition à l'expression *in alio*. Puisque toutes les formes accidentelles sont dans la substance comme dans leur sujet propre, que l'universel du prédicament substance n'est dit sujet des autres formes que dans la mesure où il est identique à la substance singulière (dont du reste il est prédicable), celle-ci a en propre de n'être en rien autre qu'en elle-même, d'être le dernier sujet logique et physique de toutes les formes. À juste titre elle est *par soi*, elle est *en soi*, elle subsiste en elle-même. Elle constitue donc un mode en perséité en raison de sa solitude relativement à d'autres êtres en ce sens qu'elle n'est contenue en rien autre, qu'elle n'est reçue en rien autre. C'est sans doute une façon toute négative de la définir, significative toutefois

²⁰ Voir la note 14.

d'un degré supérieur d'être, vu la possibilité pour elle d'être indépendamment d'un sujet qui la recevrait ²¹.

Ce troisième mode de perséité n'est pas sans certaines analogies avec le premier mode, en ce sens d'abord que l'état de solitude qui lui est propre se retrouve d'une certaine façon dans le premier mode, et en ce sens que seules les substances sont directement et parfaitement objets de définitions. La première raison s'explique ainsi: selon le premier mode, la définition est dite du défini sans aucune dépendance de quelque autre réalité et c'est de la sorte que l'on peut le distinguer des réalités qui appartiennent au second mode, puisque celles-ci ne se définissent qu'en dépendance d'un sujet. La deuxième raison peut être proposée comme suit: ce qui distingue la substance de l'accident consiste en ceci que l'accident ne se définit pas indépendamment de la substance, tandis que celle-ci a en elle-même tout ce qui suffit à sa nature. Comme la substance singulière est dénommée ainsi antérieurement à toute substance seconde, son indépendance relativement à un sujet est antérieure à toute indépendance de la substance universelle.

LE QUATRIÈME MODE DE DIRE «*PER SE*».

Le quatrième mode de perséité couvre les cas où une chose est dite d'une autre à cause de la nature de cette autre, de telle sorte

²¹ « [Aristoteles] ponit alium modum ejus, quod est per se, prout per se significat aliquid solitarium, sicut dicitur quod per se est aliquid particulare, quod est in genere substantiæ, quod non prædicatur de aliquo subjecto. Et hujus ratio est, quia cum dico, ambulans vel album, non significo ambulans vel album, quasi aliquid per se solitarium existens, cum intelligatur aliquid aliud esse quod sit ambulans vel album. Sed in his, quæ significant hoc aliquid, scilicet in primis substantiis, hoc non contingit. Cum enim Socrates vel Plato, non intelligitur quod sit aliquid alterum, quam id quod vere ipsa sunt, quod scilicet sit subjectum eorum. Sic igitur hoc modo quæ non prædicantur de subjecto sunt per se, quæ vero dicuntur de subjecto, scilicet sicut in subjecto existentia, accidentia sunt. Nam quæ dicuntur de subjecto, sicut universalialia de inferioribus, non semper accidentia sunt. Sciendum est autem quod iste modus non est modus prædicandi, sed modus existendi. Unde etiam in principio non dixit [Aristoteles], per se dicuntur, sed, per se sunt » (*In Post. Anal.*, lib. 1, lect. 10, n° 6). Dans sa *Métaphysique*, Aristote présente ce mode en quatrième lieu, et voici comment Thomas le commente: « Quartus modus est, prout illa dicuntur secundum se inesse alicui, quæ ei soli inquantum soli insunt. Quod dicit ad differentiam priorum modorum, in quibus non dicebatur secundum se inesse ex eo quod est soli inesse. Quamvis etiam ibi aliquid soli inesset, ut definitio definito. Hic autem secundum se dicitur ratione solitudinis. Nam hoc quod dico Secundum se, significat aliquid separatum; sicut dicitur homo secundum se esse, quando solus est. Et ad hunc reducitur tertius modus in Posterioribus positus, et quartus modus dicendi secundum quod, qui positionem importabat » (*In Met.*, lib. 5, lect. 19, n° 1057).

qu'il y a un rapport de causalité exprimé entre les deux. Ainsi lorsque l'on dit d'une chose corruptible qu'elle se corrompt, d'un être raisonnable qu'il raisonne, et en général d'un être de telle nature qu'il a de par lui-même telle action ou tel effet, nous procédons précisément selon ce mode de dire *per se* ²².

L'explication de ce genre de perséité n'est pas sans présenter quelques difficultés. D'abord, il semble bien que nous soyons en présence d'un mode de causer *per se* défini ainsi par opposition à la causalité *per accidens*. Partant, nous devrions nous contenter de le signaler brièvement dans l'étude d'une question de logique pour mettre en lumière l'opposition qu'il y a entre une cause *per se* et une attribution *per se*.

En deuxième lieu, saint Thomas nous dit que les propositions évidentes par elles-mêmes appartiennent à ce mode ²³. Or le même saint docteur affirme ailleurs que ces propositions sont celles dont l'attribut appartient à la nature du sujet et, par suite, relèvent du premier mode de perséité ²⁴. Il y aurait donc contradiction dans son enseignement.

Troisièmement, nous trouvons dans les œuvres de l'Aquinate des textes où il affirme qu'une même proposition (la conclusion) inclut le deuxième et le quatrième mode, et la raison apportée réside en ce que la passion propre est attribuée à un sujet à cause de la

²² « [Aristoteles] ponit quantum modum, secundum quod hæc præpositio per designat habitudinem causæ efficientis vel cujuscumque alterius. Et ideo dicit quod quidquid inest unicuique propter seipsum, per se dicitur de eo; quod vero non propter seipsum inest alicui, per accidens dicitur, sicut cum dico: hoc ambulante coruscat. Non enim propter id quod ambulat coruscavit; sed hoc dicitur secundum accidens. Si vero quod prædicatur insit subjecto propter seipsum, per se inest, ut si dicamus quod interfectum interiit: manifestum est enim quod propter id quod illud interfectum est, interiit, et non est accidens quod interfectum interiit » (*In Post. Anal.*, lib. 1, lect. 10, n° 7). « Tertius modus [voir à ce sujet la note précédente] est prout secundum se esse dicitur illud, cujus non est alia causa; sicut omnes propositiones immediatæ, quæ scilicet per aliquod medium non probantur. Nam medium in demonstrationibus propter quid est causa, quod prædicatum insit subjecto. Unde, licet homo habeat multas causas, sicut animal et bipes, quæ sunt causæ formales ejus; tamen hujus propositionis, homo est homo, cum sit immediata, nihil est causa; et propter hoc homo est homo secundum se. Et ad hunc modum reducitur quartus modus dicendi per se in Posterioribus positus, quando effectus prædicatur de causa; ut cum dicitur interfectus interiit propter interfectionem, vel infrigidatum infriguit vel refriguit propter refrigerium » (*In Met.*, lib. 5, lect. 19, n° 1055).

²³ *In Met.*, l.c. (note 22).

²⁴ Ainsi nous lisons dans la *Somme théologique*, 1^a, q. 2, a. 1, c.: « Ex hoc enim aliqua propositio est per se nota, quod prædicatum includitur in ratione subjecti, ut homo est animal. » Voir aussi 1^a 2^a, q. 94, a. 2, c.; *In Post. Anal.*, lib. 1, lect. 5, n° 7.

nature de celui-ci. Dire d'un accident qu'il est le propre d'un être donné et dire qu'il a dans cet être sa raison explicative, n'est-ce pas affirmer une seule et même chose²⁵ ?

Quatrièmement, il faut réduire tous les modes de perséité aux deux premiers, nous dit encore le Docteur Angélique²⁶. C'est donc que nous ne trouverons rien d'original en cette dernière espèce d'attribution.

Enfin, dans les *Secunds Analytiques*, nous lisons que le quatrième mode de dire *per se* relève de la causalité efficiente. Or on ne peut établir qu'un attribut convient à un sujet en raison de la nature de celui-ci à moins de faire intervenir d'une certaine façon la causalité formelle. Où se trouve donc la vérité dans cette question ? Une considération attentive de chacune de ces difficultés nous permettra d'en retenir ce qu'elles recèlent de vérité, d'en éliminer les exagérations et conséquemment de mettre en lumière l'originalité de ce dernier mode d'attribution nécessaire.

Pour résoudre la première difficulté, il faut d'abord se rappeler la distinction entre la cause «*per se*» et la cause «*per accidens*», puis entre la cause propre et la cause commune. La cause «*per se*» est celle qui, de par sa nature, est ordonnée à produire tel effet donné. La cause «*per accidens*» est celle à laquelle est attribué un effet quelconque non en raison de sa nature mais en raison de l'union qu'il y a, soit de la part de la cause, soit de la part de l'effet, avec ce qui est cause «*per se*» de ce même effet²⁷. La cause propre est celle qui produit uniquement tel effet qui lui est attribué, tandis que la cause commune étend sa causalité à plusieurs effets²⁸. Celle-ci pourra sans doute être dite *per se* (au moins d'une certaine façon) cause de tel ou tel de ses effets, à condition toutefois que son influence soit conjuguée avec celle d'une autre cause et restreinte par l'action de celle-ci. Dans ce dernier cas, l'effet appartient en propre ni exclusivement à la première ni à la seconde, mais aux deux, selon un cer-

²⁵ « Unde conclusiones demonstrationum includunt duplicem modum dicendi per se, scilicet secundum et quartum » (*In Post. Anal.*, lib. 1, lect. 10, n° 8).

²⁶ Par exemple *In De Anima*, lib. 2, lect. 14, n° 401; *Cont. Gent.*, lib. 2, c. 58.

²⁷ Pour cette distinction, voir *De Princ. Nat.*; *In Phys.*, lib. 2, lect. 6, n° 4; lect. 8, n° 8; *In Met.*, lib. 5, lect. 3, n° 787, etc.

²⁸ Voir *In Phys.*, lib. 2, lect. 6, n° 3.

tain ordre: immédiatement, il procède de la seconde, médiatement de la première.

Comme il est possible, dans une proposition et selon les exigences de la logique, d'attribuer à une cause donnée ce qui est son effet propre, ce qui est un mode de *causer* « *per se* » devient un mode de *dire* « *per se* ». Or c'est bien ce que le quatrième mode de perséité semble avoir d'original: un mode de causalité *per se* qui fonde un mode d'attribution *per se* ²⁹. Lorsque, dans une proposition donnée, nous avons l'intention de signifier le rapport de causalité qui existe entre le sujet et l'attribut et que ce rapport existe entre les deux termes selon leurs significations respectives, nous formulons un jugement qui appartient à ce dernier genre de perséité. De ce chef, celui-ci se distingue du premier et du deuxième mode. Le premier mode n'a pas pour but de signifier un rapport de causalité entre les deux termes de la proposition, mais bien plutôt de nous dire l'identité qui existe entre eux. Le deuxième n'a pas pour fin d'indiquer que l'attribut a sa cause dans le sujet (ce qu'il suppose sans doute, mais ne veut pas nous dire explicitement), mais tout simplement qu'il est dans cette chose comme dans son sujet propre.

Y a-t-il une similitude entre le premier et le quatrième mode ? Nous le croyons et, partant, il faudra concéder une part de vérité à la deuxième difficulté. Cette similitude repose sur deux fondements. Le premier consiste en ce que la cause comme telle est définie, selon notre mode humain, par son action ou son effet propre. C'est pourquoi elle est souvent dénommée par ce dernier. Ainsi Dieu est défini comme créateur et dénommé tel en raison de son action par laquelle les choses de l'univers passent du non-être à l'être. Ainsi l'attribut d'une proposition du quatrième mode pourrait-il être pris comme partie de la définition du sujet et lui être attribué selon le premier mode. Remarquons cependant que sa façon de supposer en ce cas est différente de celle qu'il obtient lorsqu'il est pris comme action ou effet du même sujet. Il s'ensuivra également que la formulation des propositions sera quelque peu différente. Si je dis: « Le créateur est celui qui produit quelque chose de rien », je suis

²⁹ C'est ainsi qu'il faut interpréter le texte des *Seconds Analytiques*, lib. 1, lect. 10, n° 7: « Quidquid inest unicuique propter seipsum, [dans l'ordre de la causalité], *per se* dicitur [dans l'ordre de l'attribution] de eo. »

en premier mode; si je dis: «Le créateur produit quelque chose de rien», je suis en quatrième mode.

Le second fondement de la similitude consiste en ce que dans les deux cas il n'existe aucun intermédiaire entre le sujet et l'attribut. Dans le premier mode, le rapport est immédiat, puisque l'attribut nous dit ce qu'est le sujet. Dans le quatrième mode, le rapport aussi est immédiat, puisque entre la cause et son effet propre il n'existe aucune cause intermédiaire: autrement il ne serait pas question de cause propre. Toutefois, la nature de ce caractère immédiat est très différente. Dans le premier mode, on entend signifier l'identité d'être entre le sujet et son attribut, puisque celui-ci nous dit ce qu'est celui-là. Dans le quatrième mode, on commence par supposer la distinction de nature entre les deux termes de l'attribution et l'on veut formuler l'absence de moyen terme dans l'ordre de la causalité entre ces deux réalités³⁰.

De même, entre le deuxième mode et le quatrième, il y a similitude et dissimilitude. D'abord il y a similitude: dans le deuxième, le sujet est cause de son attribut, cause matérielle (*materia in qua*) et contenant en lui ce qui est la raison explicative de ce qui est dit de lui; dans le quatrième, l'action ou l'effet propre peut être attribué à l'agent comme un accident propre et, par suite, être considéré comme faisant partie du sujet à la façon d'une forme accidentelle. Il y a cependant dissimilitude en ce que la raison formelle de l'attribution en chaque cas est formellement différente: dans le premier cas, la raison de l'attribution réside dans la causalité matérielle du sujet à l'égard de son attribut, causalité matérielle prise précisément dans l'ordre logique; dans le second cas, le fondement de l'attribution consiste en ce que le sujet est la raison explicative de son attribut. Il s'ensuit que la signification propre d'une proposition du second mode sera toujours différente de celle d'une proposition du quatrième mode. On comprendra mieux ainsi pourquoi une proposition du premier cas sera toujours une proposition médiate,

³⁰ C'est en ce sens, croyons-nous, qu'il faut entendre ce texte du *Commentaire sur la Métaphysique* cité à la note 22: «... secundum se dicitur illud, cujus non est alia causa; sicut omnes propositiones immediatæ, quæ scilicet per aliud medium non probantur.»

tandis qu'une proposition du second cas sera de soi une proposition immédiate ³¹.

Si l'on accepte ces explications, la quatrième difficulté s'évanouit. En effet, le troisième mode se réduit au premier dans la mesure où l'on peut formuler dans une proposition un mode d'être « *per se* » et dire que la substance singulière est par elle-même. Le quatrième mode se réduit plus immédiatement au deuxième mode en raison de la distinction essentielle exigée entre le sujet et l'attribut et en raison du rapport causal sans lequel on ne peut définir ni l'un ni l'autre.

De quel ordre de causalité relève le quatrième mode de perséité ? La réponse à cette question nous permettra de résoudre la dernière difficulté. Saint Thomas semble accorder une certaine priorité à la causalité efficiente, mais en fait il ne veut exclure aucun des quatre genres de cause. Il nous dit en effet que dans ce mode, la préposition *per* signifie un rapport de causalité efficiente ou *quelque autre genre de causalité* ³².

On comprendra que le saint docteur ait mis l'accent sur la causalité efficiente par la considération de deux raisons. D'abord parce que les deux premiers modes relèvent des causes intrinsèques et que le quatrième mode a pour but de signifier le rapport causal dont l'analogue le plus facile à saisir par nous est le rapport entre la cause efficiente et son effet. Ensuite parce que les propositions de ce dernier mode ont pour attribut quelque chose de formulé par mode de verbe et d'action, même si le verbe est au passif. Toutefois, dans tous les cas de causes propres, il faut retrouver la causalité formelle puisqu'une chose donnée est dite cause propre relativement à un effet quelconque en raison de sa nature spécifique. Il nous faut ici

³¹ C'est pourquoi il nous faut citer intégralement le texte dont une seule ligne a été signalée dans la note 25: « . . . notantum est quod cum scientia proprie sit conclusionum, intellectus autem principiorum, proprie scibilia dicuntur conclusiones demonstrationis, in quibus passiones prædicantur de propriis subjectis. Propria subjecta non solum ponuntur in definitione accidentium, sed etiam sunt causæ eorum. Unde conclusiones demonstrationum includunt duplicem modum dicendi per se, scilicet secundum et quartum. Et hoc est quod dicit [Aristoteles] quod illa quæ prædicantur in simpliciter scibilibus, hoc est, in conclusionibus demonstrationum, sic sunt per se, sicut inesse prædicantibus, idest sicut quando subjecta insunt in definitione accidentium, quæ de eis prædicantur [nous sommes alors dans le deuxième mode de perséité], aut inesse propter ipsa, idest quando prædicata insunt subjecto propter ipsum subjectum, quod est causa prædicati [il est donc question du quatrième mode]. »

³² Voir le texte des *Seconds Analytiques* à la note 22.

concevoir la cause formelle selon toute son extension analogique. Ainsi, même la matière première peut être sujet dans une proposition du quatrième mode, comme dans cet exemple: la matière première reçoit la forme. J'entends alors signifier son action (!) propre en lui supposant une nature (!) bien définie, ce qui peut être dit sans analogie.

CETTE DIVISION EST-ELLE ADÉQUATE ?

On peut se demander si cette division des quatre modes de perséité est adéquate. Il le semble bien au premier abord. On y trouve un mode d'être «*per se*», la substance singulière, qui comme telle ne fonde aucune attribution, n'étant que sujet dans la proposition; un mode de causer «*per se*», qui peut fonder un mode d'attribution «*per se*», puisque dans ce cas l'effet peut être logiquement attribué à sa cause; et enfin, deux modes d'attribution «*per se*» correspondant à la distinction qui existe dans les choses entre la substance et l'accident: en effet, dans le prédicament substance, tous les attributs supérieurs se disent de leurs inférieurs selon le premier mode; dans les prédicaments accidentels, les concepts peuvent être considérés abstraitement, partant *ad modum substantiæ* et alors les attributs supérieurs seront dits de leurs inférieurs selon le premier mode; si ces mêmes concepts sont considérés concrètement, ils seront attribués ou à une substance ou à un autre accident et, en chaque cas, selon le deuxième mode³³.

Au surplus la distinction entre le premier, le deuxième et le quatrième mode correspond parfaitement à la division traditionnelle des cinq prédicables. Il faut sans doute commencer par exclure le cinquième, l'accident, qui fonde une attribution accidentelle. Si on compare les trois premiers, le genre, l'espèce et la différence spécifique, avec l'individu, elles peuvent lui être attribuées selon le premier mode; de même le genre et la différence spécifique sont attribuables à l'espèce selon le premier mode; le propre peut être comparé soit avec l'espèce, soit avec la différence spécifique: dans le premier cas, l'attribution se fait selon le deuxième mode, tandis que dans le second cas, l'attribution se fait selon le quatrième mode.

³³ Cajetan a une autre façon de proposer la même division. Voir à ce sujet la note de la Léonine sur les *Secunds Analytiques*, lib. 1, lect. 10, n° 1 (t. 1, p. 175-176).

Il faut observer toutefois que nous avons considéré jusqu'ici des concepts qui entrent dans l'ordre prédicamental. Ces divisions valent-elles lorsqu'il est question de concepts transcendants ? Deux arguments semblent devoir nous faire opiner pour la négative. Un premier argument est fondé sur le fait que ces concepts ne peuvent entrer dans la définition d'aucune essence particulière, étant communs à toutes les essences ; de plus, pour la même raison, aucun d'eux ne peut être dit résulter de l'une ou l'autre des natures particulières comme une propriété. Une deuxième raison consiste en ce qu'ils ne peuvent eux-mêmes être dits avoir une essence, ni par suite être objets de définition. Ils ne seront donc pas sujets dans une attribution du premier mode. N'ayant pas d'essence propre, on peut difficilement leur attribuer une causalité propre. Ils ne seront donc pas non plus sujets dans une attribution du quatrième mode ni, par conséquent, dans une attribution du deuxième mode.

Une première réponse générale nous permettra d'obvier aux deux difficultés. La logique de l'attribution a d'abord été élaborée dans la perspective des concepts prédicamentaux. Toutefois, dans la mesure où les notions transcendantales peuvent être objets de concepts distincts, elles peuvent proportionnellement être sujettes aux règles de la logique de l'attribution des notions prédicamentales. Il faudra sans doute toujours tenir compte de l'analogie dans l'application de celles-ci.

On voit déjà la réponse à la première difficulté. Si ces notions sont considérées comme communes, elles ne sont pas attribuables aux essences particulières selon le premier mode³⁴. À plus forte raison, elles ne seront pas dites causes propres ni attributs propres de ces mêmes essences. Toutefois, elles entrent nécessairement dans la *quasi-définition* des genres suprêmes, et ainsi considérées, elles relèvent du premier mode³⁵. Ou bien elles servent à manifester

³⁴ Il importe d'éviter autant que possible les équivoques à ce sujet. Dans la mesure où les notions transcendantales sont immanentes à chaque essence particulière, elles leur sont attribuables *per se* comme nous le dit saint Thomas dans son commentaire sur la *Métaphysique*, livre 4^e, leçon 2^e, n^{os} 554-555. Elles ne sont pas pas constitutives de leur définition et c'est en ce sens que nous parlons ici.

³⁵ Nous croyons même qu'elles entrent dans la définition de chacune des parties de la définition d'une essence quelconque. Ainsi, dans la définition de l'homme : *animal raisonnable*, l'être, l'unité, la bonté ou toute autre notion transcendantale sont immanentes à chacune des parties, et une résolution conceptuelle de celles-ci ne peut se faire sans aboutir à celles-là.

certains aspects secondaires de telle ou telle nature, et ainsi, elles se rattacheront au deuxième ou au quatrième mode.

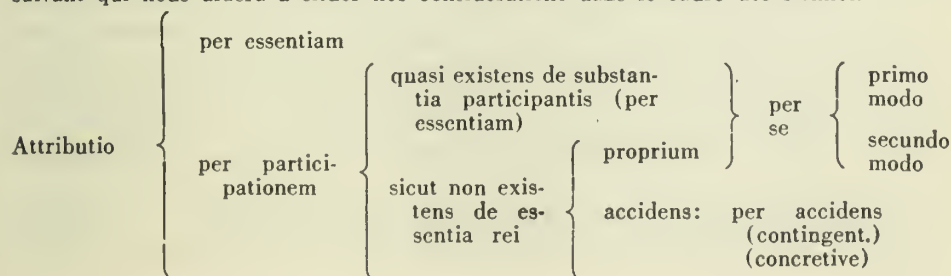
C'est d'une façon semblable que nous trouverons une réponse à la seconde difficulté. Sans pouvoir être définies d'une façon rigoureuse, elles peuvent tout de même être circonscrites conceptuellement et être objet d'une description ou d'une déclaration qui tient lieu de définition. Elles seront alors sujet d'une attribution selon le premier mode. On peut les comparer entre elles, et y voir un certain lien de causalité qui justifiera une attribution du quatrième mode et conséquemment du deuxième mode.

Une autre difficulté réside dans le cas des attributions à Dieu ou aux formes pures (par exemple dans une perspective platonicienne). C'est que dans le sujet de l'attribution, on ne trouve aucun fondement de distinction entre les différents attributs qui seront dits de lui. Chaque attribut dit tout le sujet. Par suite, on ne peut distinguer entre les différents concepts ceux qui ont raison d'essence de ceux qui ont raison de propriété. On pourrait donner une première réponse en disant qu'il faut appliquer encore ici, comme dans le cas des transcendants, les lois qui régissent les concepts prédicamentaux en tenant compte de l'analogie. Le problème ne nous semblerait cependant pas parfaitement résolu et le lecteur trouvera dans l'œuvre du P. Geiger une excellente réponse à laquelle nous souscrivons pleinement ³⁶.

LES MODES DE DIRE «PER SE» ET LA DÉMONSTRATION.

Il nous sera maintenant facile de justifier et d'expliquer le texte de saint Thomas qui assigne à chaque mode de perséité son rôle

³⁶ *La participation dans la philosophie de saint Thomas* (Bibl. Thom., XXIII) Paris, Vrin, 1942, p. 122-150. Le R. P. Geiger nous propose à la page 129 le plan suivant qui nous aidera à situer nos considérations dans le cadre des siennes.



dans la démonstration: la majeure doit être du quatrième mode, la mineure du premier mode et la conclusion du deuxième mode. Inutile de dire ici que nous parlons exclusivement de la démonstration au sens rigoureux du mot, de la démonstration *propter quid*, qui manifeste le véritable pourquoi de la vérité de la conclusion.

Pour commencer par ce qui a raison de cause finale dans la démonstration, nous disons que la conclusion doit être du deuxième mode de perséité. Un syllogisme démonstratif doit en effet aboutir à une vérité nécessaire et démontrable. Les vérités contingentes sont en raison même de leur nature exclues des sciences démonstratives parce qu'on ne peut en trouver une raison intelligible explicative. Parmi les propositions nécessaires, seules les vérités du deuxième mode sont formellement démontrables. Une proposition susceptible de démonstration doit ne pas être évidente par elle-même et, tout de même, avoir un moyen terme qui puisse en manifester la vérité³⁷. Or les propositions du premier et du quatrième mode sont des propositions évidentes par elles-mêmes, en ce qu'elles ne supposent aucun terme médiat entre leur sujet et leur attribut, soit dans l'ordre de la nature de la chose, soit dans l'ordre de la causalité. Par contre, les propositions du deuxième mode ne sont pas évidentes par elles-mêmes. Entre leur sujet et leur attribut, il est possible et même nécessaire de trouver un moyen terme, puisque le premier doit avoir dans sa nature quelque chose qui explique l'existence nécessaire en lui du second.

Pour comprendre cette doctrine, il est nécessaire de bien saisir en quel sens il y a moyen terme. Ce n'est pas tout simplement par considération du sujet en tant que matière propre et de l'attribut en tant que forme accidentelle propre de cette matière. À parler ainsi, on pourrait dire qu'il n'y a pas d'intermédiaire dans l'ordre de la causalité matérielle. C'est qu'il faut distinguer le sujet en tant que sujet propre et le sujet en tant qu'ayant dans son essence quelque chose qui est la raison explicative de l'existence de l'attribut en lui. Dans l'ordre de la causalité matérielle, la potentialité du sujet explique que l'attribut puisse être en lui, mais n'explique pas

³⁷ Voir à ce sujet *In Post. Anal.*, lib. 1, lect. 36, n° 11: « . . . intellectus respondet immediatæ propositioni, scientia autem conclusioni, quæ est propositio mediata. »

pourquoi il y est nécessairement. Ce qui explique la nécessité de cette existence, c'est la causalité de l'essence du sujet. Celle-ci est donc le véritable pourquoi intelligible de la propriété.

La majeure, avons-nous dit, doit être du quatrième mode. C'est qu'elle doit réaliser deux conditions: elle doit être évidente par elle-même et elle doit comparer la passion propre du sujet avec ce qui en celui-ci en est la cause propre. La raison de la première condition est manifeste: autrement, on ne fait que reculer le problème, puisque l'on devra la soumettre à une démonstration. Or ce n'est que par des propositions évidentes d'elles-mêmes que l'on peut mettre en lumière celles qui ne le sont pas. La seconde condition apparaît clairement en considérant le but de la démonstration qui est de nous dire pourquoi l'attribut est la passion propre du sujet. Or ce pourquoi ne peut être que le moyen terme qui dans la majeure est comparé avec la passion propre. Si ce rapport n'en est pas un de cause propre à son effet, le but de la démonstration n'est pas atteint.

Nous avons dit enfin que la mineure doit être du premier mode, et cela découle de deux raisons complémentaires. La première consiste en ce qu'elle doit être, comme la majeure, une proposition évidente par elle-même. La seconde consiste en ce qu'un attribut est appelé passion propre s'il est dans un sujet exclusivement et toujours, et par suite conforme à sa nature. Il faut donc que le moyen terme qui s'est manifesté dans la majeure comme cause propre de la passion soit vu dans la mineure comme appartenant à l'essence du sujet.

Au cours des explications que nous avons données sur les deux premiers modes de perséité, nous avons distingué en chacun deux espèces selon que l'attribut est convertible ou non avec le sujet. Or la structure de la démonstration *propter quid* n'est pas indifférente à cette division, puisque la passion propre au sens fort du mot est celle qui est convertible avec ce dont elle est dite et que sa cause propre n'est pas, du moins exclusivement, le genre, mais la différence spécifique. Une démonstration parfaite sera donc composée d'une majeure du quatrième mode, d'une mineure du premier

mode de dire *per se* et *primo*, et enfin d'une conclusion qui sera du second mode *per se* et *primo*³⁸.

Le schéma suivant pourrait nous aider à retenir la doctrine exposée dans ces pages :

MAJEURE (4° mode)	{	définition de S { genre (1 ^{er} prédicable) Différence spécifique (3° préd.)	{	passion propre de S (4° préd.)
M {		_____ est _____ P		supposant comme cause de P: { genre: cause com- mune diff. spé.: cause propre
MINEURE (1 ^{er} mode) (<i>per se primo</i>)	{	espèce (2° prédicable)	{	définition de S (1 ^{er} et 3° préd.)
S {		_____ est _____ M		supposant comme sujet logique de M. et défini par M
CONCLUSION (2° mode) (<i>per se primo</i>)	{	espèce (2° prédicable)	{	passion de S (4° prédicable)
S {		_____ est _____ P		supposant comme sujet logique de P en raison de M

Jean PÉTRIN, o.m.i.,
professeur à la Faculté de Philosophie.

³⁸ A ce sujet, il faut lire toute la 11^e leçon du commentaire de saint Thomas sur le premier livre des *Seconds Analytiques*.

Bibliographie

Comptes rendus bibliographiques

WALBERT BÜHLMANN, o.m.cap. — *Die christliche Terminologie als missionsmethodisches Problem, Dargestellt am Swahili und an andern Bantusprachen.* Schöneck-Beckenried (Suisse), Administration der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft, 1950 xxv-418 p., 21 fr. suisses. (Coll. « Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft — Supplementa », n° 1.)

Ce livre, qui forme le premier volume d'une nouvelle collection missiologique « Supplementa der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft », est entièrement consacré au problème du vocabulaire chrétien à adopter dans les pays de mission et à son application spéciale dans la langue swahili et les autres langues bantoues. De nombreux problèmes se posent, en effet, aux missionnaires lorsqu'il s'agit de traduire des concepts typiquement chrétiens — et surtout théologiques ou philosophiques — dans les langues indigènes des pays de mission. Pourtant si l'Évangile, la prédication chrétienne, veut trouver un écho dans le cœur des indigènes, il doit signifier quelque chose de bien clair, non seulement selon le vocabulaire indigène, mais aussi selon le style du langage indigène. Il ne suffit pas, en effet, de s'exprimer correctement dans une langue pour pouvoir être compris, il faut également modeler sa pensée selon le génie propre aux indigènes, à la façon indigène, avec les images, les figures, les tournures indigènes. Et que faire lorsque la langue indigène n'offre pas de termes correspondant à nos notions chrétiennes ? Le cas est extrêmement fréquent, et il laisse souvent le missionnaire très perplexe. L'A. consacre tout d'abord à ce problème une étude théorique et générale (p. 20-110), qui intéressera tous les missionnaires indistinctement. Deux grandes méthodes s'offrent au missionnaire au sujet de la terminologie religieuse à employer. Ou bien il apportera, en même temps que les concepts chrétiens, la terminologie latine ou occidentale, quitte à adapter ces termes exotiques à la phonétique indigène. Ainsi la « Igreja » (Église) portugaise se rendra par « Ngeleja » dans l'Angola et le « Mystère de la Rédemption » français se traduira « Mistela redamision » dans le Loango, tout comme le « motor-car » anglais devient « motakaa » en swahili. C'est là, remarque l'A., un expédient qui n'est pas de mise (p. 52). La seconde méthode est de rendre les concepts chrétiens soit par des termes indigènes déjà existants que l'on charge, selon leur ligne originelle, d'un sens relativement nouveau en conformité aux exigences des concepts chrétiens, soit par des mots nouveaux, quoique puisés dans le matériel linguistique indigène et forgés selon le génie indigène. Cette méthode s'impose dans toute la mesure du possible, du point de vue de la pédagogie (p. 52-57) aussi bien que de la méthodologie missionnaire (p. 57-75). L'A. étudie alors les possibilités de réalisation de cette méthode (p. 75-105). La seconde partie (p. 111-374) étudie concrètement le problème dans son application spéciale à la langue swahili; traitée de façon très technique, elle s'avérera, à n'en pas douter, d'un précieux appoint pour les missionnaires des régions bantoues. Des considérations d'ensemble sur la problématique linguistique swahili et bantoue terminent ce magni-

fique travail dont la tenue scientifique mérite les plus vifs éloges. Espérons que des travaux analogues, s'inspirant des mêmes principes, soient entrepris au plus tôt pour les diverses langues et groupes linguistiques des pays de mission, en vue d'adopter dans toute la mesure du possible, une terminologie réellement indigène dans la catéchèse.

André-V. SEUMOIS, o.m.i.

* * *

Der einheimische Klerus in Geschichte und Gegenwart. Schöneck-Beckenried (Suisse), Administration der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft, 1950. xx-321 p., 18 fr. suisses. (Coll. « Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft — Supplementa » n° 2.)

Cet ouvrage, écrit en collaboration, fournit une appréciable contribution historique et missiographique à l'importante question du clergé indigène. Dans ces mélanges, que le Prof. Dr. Beckmann, s.m.b., rassemble pour offrir en hommage au P. Laurenz Kilger, o.s.b., à l'occasion de ses 60 ans, les premières contributions concernent l'histoire du clergé indigène. La première étude, écrite par le P. Zürcher, s.m.b. (p. 1-16), extrait des documents ecclésiastiques relatifs au clergé des III^e et IV^e siècles, les conditions générales requises de la part des candidats à la prêtrise, les stipulations particulières relatives aux néophytes, la formation et le genre de vie des « séminaristes ». Il est intéressant de noter qu'à cette époque, et à ce stade d'implantation de l'Église, la formation des séminaristes visait à l'essentiel: on souhaitait avoir des candidats instruits, mais lorsqu'il n'y en avait pas, on exigeait simplement la connaissance de l'Écriture sainte, une vue distincte des vérités de la foi et, plus tard, des décrets des conciles. La formation était surtout pratique: les séminaristes vivaient dans l'entourage de l'évêque et s'exerçaient vertueusement au ministère sous sa direction; et le célibat ecclésiastique ne commença à figurer dans les canons synodaux qu'à partir du IV^e siècle. Dans la seconde étude, le P. Wicki, s.j., (p. 17-72) offre une synthèse très documentée sur le clergé indigène dans l'Inde du XVI^e siècle et joint en appendice une série de documents inédits. Le P. Specker, s.m.b. (p. 73-97), traite ensuite du clergé indigène en Amérique latine au XVI^e s. en suivant surtout les décrets des conciles et des synodes. Les études historiques suivantes sont uniquement consacrées à la Chine: les malheurs de Lo Wen Tsao (Gregorio López), premier prêtre et évêque chinois, sont mis dans un relief saisissant grâce à la présentation par le P. Biermann, o.p. (p. 99-117), de plusieurs lettres conservées aux archives de Séville; le P. Bürkler, s.m.b. (p. 119-142), retrace ensuite l'histoire du clergé chinois aux XVII^e et XVIII^e siècles, ainsi que les efforts réalisés en dehors de Chine pour la formation d'un clergé chinois; le P. Mensaert, o.f.m. (p. 143-161), dépeint le belle vie du P. Liu Tzu Chen qui fut au XVIII^e siècle vice-procureur de la Propagande pour le Shensi-Shansi; le P. Beckmann, s.m.b. (p. 163-187), traite historiquement la question épineuse de la formation latine du clergé chinois aux XVII^e et XVIII^e siècles: sujet repris sous un jour plus méthodologique par la publication du cinquième chapitre du mémoire *État des Missions catholiques en Chine* publié en 1848 par Jos. Gabet, c.m., qui nous est présenté par le P. Tragella, p.i.m.é. (p. 189-202). Ces pages, actuellement presque introuvables, de Gabet, sont parfaitement à leur place dans ce volume, car elles résument parfaitement l'impression d'ensemble que nous laisse la lecture de toutes les études précédentes sur le clergé indigène en Chine. Gabet désirait en effet non seulement un clergé indigène nombreux, mais un clergé qui ne soit

pas européenisé et qui puisse implanter l'Église universelle sous un vêtement typiquement indigène, et non pas latin ni occidental. Les contributions suivantes, d'ordre missiographique et méthodologique, sont dues au P. Freitag, s.v.d. (*Les progrès du clergé et de la hiérarchie indigènes de 1920 à 1950*, p. 203-232), au P. Ohm, o.s.b. (*Formation philosophique, historico-religieuse et théologique du clergé de l'Inde*, p. 233-250), au P. Bühlmann, o.m.cap. (*Clergé indigène et littérature indigène en Afrique bantoue*, p. 251-273), au P. Schmid, o.s.b. (*Rites camerounais et liturgie catholique. Fruit d'un essai de formation liturgique du clergé indigène*, p. 275-295), et enfin au P. Laufer, m.s.c. (*Le « St. Mary's Seminary » de Rabaul pendant et après la guerre*, p. 297-305). Pages denses, richement documentées et bien présentées, qui témoignent du progrès scientifique de la missiologie au cours de ces dernières années.

André-V. SEUMOIS, o.m.i.

* * *

JÉRÔME HAMER, o.p. — *Karl Barth. L'occasionalisme théologique de Karl Barth. Étude sur sa méthode dogmatique*. Paris, Desclée de Brouwer, [1949]. 24,5 cm., 297 p.

Comme l'indiquent les sous-titres, c'est à la méthode dogmatique du théologien suisse que se limite l'A., parce qu'il y voit la clé de tout le système barthien; et cette méthode dogmatique, il croit pouvoir la désigner du nom d'occasionalisme théologique. Préoccupé, en effet, de sauvegarder la transcendance et la liberté de Dieu en face de l'homme créé et pécheur, Barth ne reconnaît pas à celui-ci la possibilité de connaître l'Éternel. La Révélation, la Parole de Dieu, n'est pas une doctrine offerte aux recherches de notre intelligence; elle est un « événement » transitoire et occasionnel qui peut se produire dans notre vie, si et quand Dieu le veut. Même alors, Dieu ne se fait pas connaître à nous — nous n'en sommes pas capables, — mais nous y sommes connus de lui. Et la Bible? Une œuvre humaine, non exempte d'erreurs. Elle n'est pas l'expression de la Parole de Dieu, en ce sens que l'étude du texte inspiré pourrait nous donner prise sur la vérité divine. Elle est cependant le lieu de rencontre avec l'événement de la Parole de Dieu, car l'étude de la Bible dans l'Église, étude entreprise et poursuivie avec *fiducia* et par obéissance au commandement divin, met le chrétien en état de recevoir occasionnellement l'événement de la Parole, s'il plaît à Dieu de l'en gratifier.

Ces grandes lignes de la pensée barthienne, le R. P. Hamer les expose avec clarté et profondeur, à la lumière de l'abondante littérature de Karl Barth et des sources — Kierkegaard surtout — de sa pensée. Il en fait aussi la critique sympathique, mais impitoyable et sûre, dénonçant les contradictions et les impasses du système et ses points de divergence avec l'enseignement de l'Église catholique. Très bon ouvrage d'initiation à la pensée de Barth, qui occupe la large place que l'on sait dans la théologie protestante contemporaine. Sans fermer les yeux sur les erreurs ou les faiblesses du système, l'A. sait pourtant faire justice à toute la part de vérité qu'il renferme. Et le livre s'achève sur l'espoir que la critique barthienne du libéralisme puisse rapprocher de l'Église nos frères séparés.

Eugène MARCOTTE, o.m.i.

* * *

JACQUES MARITAIN. — *Man and the State*. University of Chicago Press, 1951. 21.5 cm., x-219 p.

This outstanding and probably definitive book, which brilliantly and vigorously expounds the philosophy of Democracy, is the outgrowth of several lectures

given, in 1949, under the auspices of the Charles R. Walgreen Foundation for the study of the basic principles on which Democracy rests.

The author begins by clarifying the meaning of *nation*, *political society*, *state*, and *the people*. He then distinguishes between national community and political society, and between the state and the body politic, which is the whole of which the state is the topmost part. Rightly insisting on the distinction of man as an individual and as a person, he shows that the people are above the state, which does not exist for itself but for the people.

As a mere obiter dictum, he tells us that he does not like State machinery. It is difficult to see how we can have a state without it. However, since this may be just a matter of personal distaste on his part, there is no need to argue the point.

Following an analysis of the concept of sovereignty, in terms of political philosophy, and according to Jean Bodin, Hobbes and Rousseau, he objects to the word and concept of sovereignty on account of its false connotations, and he advocates the scrapping of that very concept, which, he says, is synonymous with absolute power without any accountability whatsoever, and is "but one with the concept of Absolutism".

In the chapter on "Problem of means", he states the final aim of political society, and differentiates the two opposite ways of understanding "the rationalization of political life", namely the technical and the moral. He also contrasts the democratic state with the totalitarian, indicating that, in the latter, which is a perversion of the temporal order, there are no means for the people to control the state.

When he deals with the "Rights of Man", he mentions that men, mutually opposed in their theoretical conception of those rights, can come to a merely practical agreement regarding a list of human rights, provided they adopt a pragmatic approach, which refrains from asking "why". He discusses natural law or the rational foundation of human rights, under two aspects, the ontological and the gnoseological, in other words, the law based on human nature, and the knowledge of the law, and he shows how a liberal-individualist, a communist and a personalist type of society would interpret those rights.

In the chapter "Democratic Charter", he describes the democratic secular faith of the 19th century bourgeois society, and he deals, at some length, with the state and education. He deprecates the totalitarian attitude of states, that monopolize school education and that do not equitably provide for diversity of denominations, but penalize parents who insist on giving their children a Christian education. "If a public school system refuses any kind of inner pluralism and sticks to a merely neutral areligious common teaching, a basic unsound situation occurs." His statement that, "if the denominational schools are subsidized by the state, public funds will be used for private aims" could give rise to many comments. After all, the public is not only the non-Catholic, and public funds come from the pockets of the Catholic as well as of the non-Catholic. Furthermore, to consider denominational schools as "mere private aims" would appear to put a Christian education on the same footing as dancing lessons. We feel that Maritain could have made a stronger case for the responsibility of the state toward denominational schools.

Concerning the nature and origin of authority in the state, he expresses his intention "to make certain positions clearer, and more definite, and truer, I hope, than in my previous essays". His thought on this problem is crystallized

in the following statement: "People, when they invest certain men with authority, keep the right to self-government and the authority to rule themselves. They possess these rights not only *inherently* with respect to the manner in which they receive them from God, but also *permanently* with respect to the manner in which they convey them to their rulers."

The chapter on "Church and State" recalls not only the principles that concern the superiority and the freedom of the Church, and that govern the relations between Church and State, but also the application of those principles to the historical climate of modern civilization. In addition, a future type of Christian political society is outlined.

Finally, the author considers, from the point of view of political philosophy rather than from that of immediate political activity, the "Problem of World Government", which is the problem of lasting peace. He pays particular attention to a group of persons at the University of Chicago, whose opinions were expressed especially by Mortimer Adler, in a book written before the end of World War II and entitled "How to think about War and Peace". To the expression "world government" which could mean a Superstate, he prefers "world political organization", which should raise international community to the condition of a perfect society or of a politically organized international society, and should teach the peoples of the earth to live together for the common good.

One suggestion, that he ventures to make, concerns "a supra-national advisory council", a sort of "senate of wise men" or, should we say, brain trust. We wonder if UNESCO does not consider itself as the international assembly of "wise men", and we hate to think of what the world would become, if this non-Christian and openly secularistic body were to shape the thoughts and directs the actions of mankind.

After reading this profoundly thoughtful and most valuable book, no one can any longer say that philosophers live in an ivory tower, aloof from reality. In the light of clear definitions and sound principles, Jacques Maritain, who is, without doubt and in spite of any contrary claims, the leader of present-day Thomists, scrutinizes real situations and gives salutary guidance to his contemporaries. Philosophers are not mere contemplatives, but, as this book exemplifies, they can come to grips with concrete crucial problems and urgent political issues, and thus realize the perfect blend of contemplation and action. *Contemplata aliis tradere*.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

LOUIS LACHANCE, o.p. — *L'Être et ses Propriétés*. Montréal-Ottawa, Éditions du Lévrier, 1950. 22 cm., 235 p.

Avec la publication de son dernier livre, le T. R. Père Lachance nous conduit sur le terrain de la sagesse métaphysique. Nous suivrons là comme ailleurs un maître dont la pensée se meut avec autant d'aise et de pénétration que dans les autres domaines. *L'Être et ses Propriétés* est une introduction à la métaphysique. Introduction serait un titre trop modeste, qui pourrait d'ailleurs donner le change et laisser croire que cette œuvre s'adresse à des débutants. Ceux-ci seraient vite distancés après quelques pages, par les pas de géants d'un connaisseur. Même les initiés auront quelquefois de la peine à le suivre dans toutes les démarches et les sinuosités obligées de sa pensée. La faute n'en est pas toujours attribuable à l'auteur, mais bien plutôt au caractère clair-obscur de l'être lui-même. Aussi le révérend père Lachance a-t-il jugé sage d'aborder ce mystère sous les auspices

de saint Thomas. Guide auquel il a été, semble-t-il, le plus souvent fidèle pour établir les positions initiales et la genèse du concept d'être au seuil de la métaphysique. Mais est-il aussi certain que l'auteur l'écrit aux pages 71 et suivantes, que saint Thomas ne rattacherait le dégagement de l'être à aucune autre opération qu'à celle de l'intuition abstractive ou de simple appréhension ? Dans son commentaire sur le *De Trinitate* de Boèce, le Docteur Angélique touchant d'une façon explicite et étendue le problème de la distinction des sciences, ne caractérise-t-il pas le savoir métaphysique par le fait que son objet est atteint par la seconde opération de l'esprit ? « Et quia quidam non intellexerunt differentiam duarum ultimarum a prima, incederunt in errorem, ut ponerent mathematica et universalia a sensibilibus separata, ut Pythagorici et Platonici » (*In Boeth., De Trin.*, q. 5, a. 3 c). Œuvre de jeunesse, répondra-t-on; mais œuvre de jeunesse dont la pensée est réaffirmée d'une façon aussi explicite dans une œuvre de maturité : « Abstrahere contingit dupliciter. Uno modo, per modum compositionis et divisionis; . . . Alio modo, per modum simplicis et absolutæ considerationis; . . . (*Sum. theol.*, I^a, q. 85, a. 1, ad 1^m). « . . . quædam vero sunt quæ possunt abstrahi etiam a materia intelligibili communi, sicut ens, unum, potentia et actus et alia hujusmodi, quæ etiam esse possunt absque omni materia, ut patet in subsistentiis immaterialibus. — Et quia Plato non consideravit quod dictum est de duplici modo abstractionis, omnia quæ diximus abstrahi per intellectum, posuit, abstracta essen secundum rem » (*ibid.*, ad 2^m).

D'autres points ici ou là nous sont apparus discutables. Serait-ce peut-être dû à ce que l'A. s'est quelquefois départi d'un langage technique, qu'il craint, dit-il lui-même dans la préface, devoir décourager le lecteur ? À part ces quelques lacunes, si lacunes il y a, *L'Être et ses Propriétés* est une étude lumineuse qui rendra service aux professeurs d'ontologie.

Jacques CROTEAU, o.m.i.

* * *

LOUIS-M. RÉGIS, o.p. — *L'Odyssée de la Métaphysique*. Montréal, Institut d'Études médiévales, 1949, 19 cm., 96 p.

Depuis quelque temps, l'Institut Albert-le-Grand de l'Université de Montréal invite, chaque année, un maître de la pensée médiévale à faire une conférence publique. En 1949, c'était le R. P. Régis, directeur de cet institut d'Études médiévales, qui donnait la conférence, dont le texte est publié dans la présente brochure, où il est question de la connaissance métaphysique et de ce qui la sépare des autres connaissances.

L'auteur précise l'objet de la métaphysique et distingue l'être connu et l'être en tant qu'être. Il traite aussi des transcendants, de la « patrie » de la métaphysique qu'il appelle « le sens du divin », de la notion de participation, des « mésaventures » de la métaphysique, où il indique la différence entre l'être premier connu, l'être-aliquid et l'être-res, et rappelle à grands traits les progrès de la pensée métaphysique, à partir des pré-socratiques jusqu'à saint Thomas. Il a aussi des pages intéressantes sur les différentes « langues » que parlent les métaphysiciens.

Le titre de cette conférence, comme la manière originale de développer son thème, implique que l'auteur, dont la compétence en philosophie est incontestable, a voulu se départir de la méthode austère et didactique des manuels et mêler à de sérieuses considérations un peu de fantaisie et d'allégorie, ce qui cependant n'ajoute pas grand chose à la clarté de son exposé. Comme il le dit lui-même :

« . . . à parler strictement, notre odyssée serait celle de Pénélope recherchant Ulysse . . . mais ne soyons pas trop rigoureux. »

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

JOSEPH KATZ. — *The Philosophy of Plotinus. Representative Books from the Enneads*. Selected and translated with an introduction . . . New York, Appleton-Century-Crofts Inc., [c 1950]. 19.5 cm., xxxii-158 p.

Les éditions populaires anglaises de Plotin sont rares; aussi les professeurs et les étudiants recevront-ils avec joie et reconnaissance cette nouvelle sélection préparée par les soins du professeur Katz. Il faut également féliciter la maison d'édition Appleton-Century-Crofts d'avoir bien voulu joindre ces textes aux textes déjà publiés des grands philosophes et en particulier de saint Thomas d'Aquin et de saint Augustin.

L'auteur donne ici *au complet* la traduction de 12 des 54 traités de Plotin. Des traités complets ont toujours plus de chance de donner la pensée exacte d'un auteur que des extraits abrégés qui ne représentent pas nécessairement ce que l'auteur en question a de mieux. Il serait à souhaiter que le professeur Katz puisse donner dans un avenir rapproché la traduction des 42 traités qui restent encore. Une édition bon marché serait certainement bien reçue des savants de langue anglaise pour ne mentionner que ceux-ci.

Il est toujours bien difficile et bien dangereux de se hasarder à juger et à critiquer un ouvrage composé de morceaux ou d'extraits choisis. Et cela devient encore plus difficile lorsqu'il s'agit de Plotin: il y a tant de passages importants et de première valeur qu'on ne sait vraiment pas où s'arrêter dans le choix.

On doit pourtant convenir que le D^r Katz a retenu les livres les plus importants, les « representative books » comme il dit. Les six divisions de son travail comprennent les chapitres suivants: I. *The Method of Philosophy* (Dialectic, I, iii); II. *The Chain of Realities* (The Three Ruling Hypostases: V, i; The Nature of the Soul: IV, ii; Intelligence, Ideas and Being; V, ix; Nature, Contemplation and the One: III, viii); III. *Cosmic Order and Freedom* (The Nature of Fate: III, i; Against the Gnostics or Against Those who Say that the Maker of the World and the World are Evil: II, ix; The Descent of the Soul into the Body: IV, viii); IV. *Reason, Sense, and Emotion* (The Nature of the Organism and of the Self: I, i); V. *Traditional Categories and Problems* (Actuality and Potentiality: II, v; Are there Ideal Archetypes of Particulars? V, vii); VI. *The One as Source and Goal of Existence* (The Good and the One: VI, ix).

On regrette cependant l'absence de passages très intéressants, tels *On Happiness*: I, 4; *On the First Good and on the Other Goods*: I, 7; *On Providence*: III, ii-iii; *On the Immortality of the Soul*: IV, 7; et il aurait fallu inclure presque en entier le livre V: *On the Three Hypostases* et en particulier les traités qui traitent de l'Un et de sa nature. L'espace ne permettrait pas au professeur Katz de les inclure et on doit dire qu'il n'a rien mis dans sa collection qui ne soit essentiel; son choix s'est porté sur les traités les plus importants et les plus intéressants. Si nous regrettons certaines absences, ce n'est pas là une critique adressée à l'auteur qui ne pouvait certes pas tout mettre dans un petit volume de 158 pages. Tel quel, cet ouvrage rendra de très grands services. Il donnera aux étudiants une excellente initiation à Plotin et fera naître en eux le désir de recourir aux éditions complètes. Un texte trop complet au début avec tous les traités techniques risquerait peut-être de les décourager.

Dans une intéressante introduction, M. le professeur donne une bonne et brève synthèse de la doctrine plotinienne, ce qui facilitera l'intelligence des traités qu'il traduit ensuite. En passant soulignons que la traduction est bien faite et qu'elle se lit avec plaisir.

Sans vouloir chicaner l'A., nous serions cependant portés à voir en Plotin un plus grand mystique que le philosophe qu'il représente aux pages xii-xiii. L'ouvrage du P. Arnou, *Le Désir de Dieu dans la Philosophie de Plotin*, cité à la page xxxi montre que le désir et la possession de Dieu sont les constantes préoccupations de Plotin. Bien que selon les mots mêmes de l'auteur « He did not assume in his readers such an experience [his experience of the highest reality] and hence realized that reference to it would not in itself be of evidential value for most of his listeners », il n'en reste pas moins que l'effort de Plotin est de porter ses lecteurs à faire tous les efforts pour obtenir la vision, comme il ressort des passages suivants, pour n'en citer que quelques-uns: I,6,8; VI,7,30; III,4,2; I,6,7; VI,9,9; I,6,9; VI,7,34, etc.

Gaston CARRIÈRE, o.m.i.

* * *

JAMES F. ANDERSON. — *The Bond of Being*. St Louis-London, B. Herder Book Co., 1949. 20 cm., xvi-341 p.

Le problème de l'être est inséparable du problème de l'analogie. Une fois qu'on a saisi que toutes les choses participent à l'existence d'une façon proportionnelle entre elles, le problème de l'analogie métaphysique est posé devant l'esprit. Saint Thomas, sans avoir écrit de traité *ex professo* sur l'analogie, étudie toujours le mystère de l'être sous la lumière de cette notion. Il en a assez parlé, toutefois, pour qu'un disciple trouve la matière suffisante à la constitution d'un traité. Le professeur Anderson s'est appliqué à cette tâche avec le talent d'un chercheur fidèle à la pensée thomiste. Tributaire sur ce point, des travaux déjà parus de Le Rohellec et de Penido, il a cependant fourni un apport personnel en relevant toutes les conséquences funestes qu'une fausse conception de l'analogie a engendrées dans l'histoire de la philosophie; en soulignant aussi toutes les applications possibles de cette notion dans les différentes branches du savoir, en vue de mettre surtout en relief la base métaphysique et non seulement logique de l'analogie de l'être. En effet tout au cours de l'exposé, apparaît cette préoccupation de donner à l'existence la primauté que saint Thomas lui accorde sur l'essence. Et ainsi les éclaircissements apportés sur le problème de l'analogie sont autant de lumière projetée sur le caractère existentiel de la philosophie du Docteur Angélique. Le lecteur désireux d'une information exacte sur l'analogie et sur son rôle fondamental en métaphysique sera largement récompensé des efforts que lui coûterait la lecture de *The Bond of Being*.

Jacques CROTEAU, o.m.i.

* * *

Avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

La méthode d'interprétation du droit en usage chez les canonistes

Des origines à Urbain II

Rien n'éclaire une question comme l'histoire des solutions qu'elle a pu recevoir par le passé. L'histoire nous montre, en effet, comment au cours des siècles on est tombé dans telle ou telle erreur, et comment on est parvenu à établir certains points aujourd'hui définitivement acquis. Nous voyons, en même temps, ce que certains principes contiennent en puissance, et nous pouvons les juger par les conséquences que le temps s'est chargé d'en tirer.

Mais l'histoire ne saurait suffire à elle seule. De fait, l'historien expose et juge tout à la fois; or, pour cela il a besoin d'être fixé à l'avance: il lui faut des idées justes. Sans doute l'histoire contribue à affermir qui la cultive, dans la vérité; mais, avant de faire l'historique d'une question, il faut, au préalable, savoir à quoi s'en tenir sur ce point: c'est le cas de dire « *causæ ad invicem sunt causæ* » ! . . .

Voilà pourquoi nous avons dans une étude précédente¹, établi le rôle de l'interprète privé dans le droit.

Maintenant que nous sommes fixés sur la théorie, nous allons examiner l'attitude des canonistes, des origines à Urbain II (1088-1099).

I. — AVANT URBAIN II.

Avant le IV^e siècle, nous ne trouvons aucune trace de système d'interprétation, même à l'état de tendance. De cela, il ne faut guère

¹ Jean-Marie SALGADO, o.m.i., *De la méthode d'interprétation ou du rôle de l'interprète privé en droit canonique*, dans la *Revue de l'Université d'Ottawa*, 20 (1950), p. 76 *87 *.

s'étonner: car l'action du législateur se fait à peine sentir². Sans doute dès le deuxième siècle, peut-être même dès la fin du premier, nous voyons des compilateurs mettre sous le nom des Apôtres, plusieurs recueils de prescriptions disciplinaires, mélanges de coutume et de doctrine³, mais nous pouvons dire que la forme plutôt sommaire de ces recueils rendait superflu tout essai d'interprétation.

Pour la suite, il nous faut distinguer entre l'Orient et l'Occident.

En Orient, la situation resta inchangée assez longtemps. De fait, on pensa bien réunir les ordonnances émanées des papes et des conciles, ordonnances qui se trouvaient éparses de ci de là: c'est ainsi que parut une première collection chronologique des canons conciliaires⁴; c'est ainsi que, par suite du remaniement méthodique⁵ de la collection précédente, vint au jour la *Collection des 50 Titres*⁶ (VI^e siècle), œuvre d'un avocat d'Antioche, Jean le Scolastique, élevé dans la suite sur le siège patriarcal de Constantinople; c'est ainsi que furent compilées les ordonnances impériales ayant trait à la discipline ecclésiastique⁷: à savoir, les « 87 Capitula » des Novellæ, et

² P. FOURNIER et G. LE BRAS, *Histoire des Collections canoniques en Occident, depuis les Fausses Décrétales jusqu'au Décret de Gratien* (2 vol.), Paris 1931-1932, t. 1, p. 10: « Les interventions des Papes et les décisions des Conciles ont plutôt un caractère judiciaire; les chrétientés sont surtout régies par des coutumes [. . .], que la tradition et les Ecritures enrichissent, et que cette communauté de sources et aussi les relations fréquentes entre les églises, la similitude de leurs besoins, leur vif souci de l'unité, la présidence de Rome préservent des divergences graves. »

³ S. ROMANI, *Summa Juris canonici Lineamenta*, Romæ 1939, p. 8, n° 10. — Les documents les plus saillants sont, outre la *Didachè*, la *Traditio Apostolica*, qui est le principal document canonique des premiers siècles (A. VAN HOVE, *Prolegomena ad Codicem Juris Canonici*, Mechliniæ 1928, p. 93, n° 103), et la *Didascalie* ou *Doctrina XII Apostolorum et Sanctorum Discipulorum Nostri Salvatoris* qui est le premier essai d'élaboration d'un « corpus juris » (A. VAN HOVE, *op. cit.*, p. 94, n° 105). On peut mentionner aussi les Canons d'Hyppolite. — Pour ces collections, voir: A. WILMART, *Un règlement ecclésiastique du début du III^e siècle*, dans la *Revue du Clergé français*, t. 96, 1918, p. 81-116; A. D'ALÈS, *Aux origines du droit canon*, dans *Recherches de Sciences religieuses*, 8 (1918), p. 132-138.

⁴ S. ROMANI, *Summa Juris canonici Lineamenta*, p. 9, n° 11; A. VAN HOVE, *Prolegomena*, p. 90, n° 113.

⁵ « L'influence immédiate de Justinien sur le développement des collections canoniques orientales se manifesta, semble-t-il, [. . .] par la forme nouvelle que prirent ces collections [. . .]. Pour la première fois on se mit à grouper méthodiquement les textes comme avaient fait les Commissaires du Code et du Digeste, d'après leur objet et non plus d'après leur origine » (P. FOURNIER, *Histoire des collections canoniques*, t. 1, p. 33-34).

⁶ J.-B. PITRA, *Juris ecclesiastici Græcorum Historia et Monumenta*, t. 2, Parisiis 1669, p. 499-602.

⁷ P. FOURNIER, *Histoire des Collections canoniques en Occident*, t. 1, p. 33: « L'Œuvre de Justinien (527-565) est d'une importance capitale pour l'histoire des collections canoniques. Les lois ecclésiastiques sont contenues dans le Code [. . .] où elles se mêlent aux lois de ses prédécesseurs [. . .] et dans les Nouvelles [. . .]. A partir du XI^e siècle surtout, l'Eglise tirera de tout cet ensemble de règles un grand profit pour la formation de son droit privé [. . .]. »

les « 25 Capitula » du Code, qui, refondus ensuite, donnèrent les « Nomocanons »⁸.

Tout compte fait, cependant, ces essais ne sont d'aucun intérêt pour nous: on semble vouer aux textes une telle vénération qu'on leur laisse tout dire par eux-mêmes; on s'ingénie tout au plus à disposer les canons de façon à les faire s'éclairer mutuellement.

Dans la suite, on verra bien paraître quelques commentaires, mais leur caractère plutôt insignifiant fait qu'ils ne méritent pas d'attirer l'attention⁹.

En Occident, par contre, le problème de l'interprétation des règles de droit se posa presque consécutivement à leur compilation systématique¹⁰. De fait, comme les textes avaient été réunis sans souci du contexte qui déterminait leur sens, ni surtout des circonstances historiques, qui en fixaient la portée, on fut dès le début frappé des discordances qui en résultaient¹¹. Isidore de Séville (570-636)¹² avait bien donné une règle pour les cas de divergence entre deux canons: « Chaque fois, dit-il, qu'un Décret se présente, qui ne concorde pas avec ceux d'autres synodes, il faut s'en tenir à celui dont

⁸ G. VOELL et H. JUSTELL, *Bibliotheca Juris canonici veteris*, p. 603-660; J.-B. PITRA, *Juris ecclesiastici Græcorum Historia et Monumenta*, p. 416-420; Z. VON LINGENTHAL, *Die griechischen Nomokanones*, dans *Mémoires de l'Académie impériale des Sciences de Saint-Petersbourg*, série VII, t. 23, 1877, fasc. 7. — Il faut noter à propos des « Nomocanons » que « les lois civiles sur des sujets ecclésiastiques y prirent [...] une place considérable [...], ce qui fit naître un risque: la confusion des lois civiles et canoniques [...], l'envahissement des recueils canoniques par les constitutions des princes » (P. FOURNIER, *Histoire des Collections canoniques*, t. 1, p. 33).

⁹ A. VAN HOVE, *Prolegomena*, p. 106, n° 118.

¹⁰ Il faudrait mentionner entre autres compilations: 1° la *Dionysiana* (500): *P.L.*, t. 67, col. 139-346; 2° l'*Hispana* (635): *P.L.*, t. 84, col. 85-848; 3° la *Dacheriana* (813): *Veterum aliquot scriptorum spicilegium*, ed. 2, t. 1, Paris 1723, p. 509-564.

Pour la *Dionysiana*, voir A. STREWE, *Die Canonensammlung des Dionysius Exiguus in der ersten Redaktion*, Berlin 1931.

Pour l'*Hispana* ou *Isidoriana*, voir A. ARINO ALAFONT, *Collección canonica Hispana. Estudio de su formación y contenido*, Avila 1941.

Pour la *Dacheriana*, voir G. LE BRAS, *Notes pour servir à l'histoire des collections canoniques*, dans la *Revue d'Histoire du Droit*, 1930, p. 521-524.

¹¹ J. DE GHELLINCK, *Le Mouvement théologique au XII^e siècle*, Paris 1914, p. 318: « Les heurts et les conflits devaient fatalement se produire entre ces représentants d'un autre âge, auxquels un brusque isolement ou une mutilation maladroite avait enlevé toute souplesse [...]: c'était l'hiératique attitude des icones byzantines figées dans l'immobilité sous un ciel étoilé d'or [...]. La législation canonique beaucoup plus que les explications doctrinales devait se ressentir des mauvais effets d'une généralisation malheureuse qui ne tenait plus aucun compte des conditions de temps, de lieu et de personne. »

¹² Frère de saint Fulgence et de saint Léandre, archevêque de Séville, il passa sa jeunesse auprès de ce dernier qui se chargea de son éducation. Dans la suite il succéda à son frère.

l'autorité est plus ancienne ou plus considérable¹³. » Quoique nous retrouvions cette règle citée par bien des collections canoniques dans la suite¹⁴, cependant elle ne fut guère efficace contre la méthode des faux¹⁵. De fait, nous voyons les auteurs, pour mettre les textes d'accord entre eux et avec le nouvel état de choses auquel ils ne correspondaient plus, altérer simplement les textes¹⁶.

Ce procédé pourrait être pris par les fervents de critique historique pour de la désinvolture. Mais gardons-nous de nous prononcer à la légère. À y regarder de près, en effet, il saute aux yeux que la façon de faire de ces compilateurs, pour ingénue qu'elle soit, n'est qu'une réaction contre ceux qui avaient compilé les règles de droit avec la pensée qu'elles pouvaient suffire aux besoins de tous les temps. Ceci étant, on ne serait pas trop loin de la vérité, me semble-t-il, en voyant dans leur attitude l'indice qu'ils percevaient confusément une chose que l'interprète du droit ne doit jamais perdre de vue, à savoir que la volonté qui inspire une règle de droit, ne porte que sur un domaine de faits concrets très limités¹⁷. Sans doute, en agissant comme ils le faisaient, ces auteurs étaient loin de penser qu'ils faisaient de l'interprétation du droit; ils étaient encore plus loin de penser qu'ils étaient les promoteurs d'une méthode d'interprétation du droit. Mais cela ne change rien à l'affaire: Monsieur Jourdain faisait bien, sans le savoir, de la prose très authentique! . . .

Dans la suite, la situation resta la même. De fait, nous voyons bien Charlemagne (768-814), qui s'intitulait « le défenseur et l'auxi-

¹³ *Epist.* 4, n° 13: *P.L.*, 83, col. 901 D: « Illius teneatur sententia cujus antiquior aut potior exstat auctoritas. » — Voir P. SÉJOURNÉ, *Saint Isidore de Séville, son Rôle dans l'Histoire du Droit canonique*, Paris 1929.

¹⁴ J. DE GHELLINCK, *Le Mouvement théologique*, p. 326.

¹⁵ A.-A. MANIEU, art. *Alger de Liège*, dans *Dictionnaire de Droit canonique*, publié sous la direction de A. VILLIEN, A. MAGNIN, A. AMANIEU, Paris 1925, col. 393-394: « Cette règle était inopérante et dangereuse en face des décisions des Papes (dans l'esprit d'Isidore elle ne s'appliquait qu'aux textes conciliaires); et peut-être lui doit-on l'opposition que firent aux Décrétales des Papes de nombreux personnages et non des moindres du XII^e siècle. »

¹⁶ La préface de la *Collectio Hibernensis* est très suggestive à ce sujet, voir H. WASSERSCHLEBEN, *Die irische Kannonensammlung*, ed. 2 Leipzig 1885, p. 1: « Synodorum exemplarium numerositatem conspiciens ac plurimorum ex ipsis obscuritatem rudibus minus utilem providens necnon ceterorum diversitatem inconsonam, destruentem magis quam ædificantem prospiciens brevem plenamque ac consonam de ingenti silva scriptorum in unius voluminis textuum expositionem degessi, *plura addens, plura minuens, plura eodem tramite adserens.* » (C'est nous qui soulignons.)

¹⁷ *Summa Theologica*, I^a II^a, q. 96, a. 6 ad 3. — Voir notre étude parue dans la *Revue de l'Université d'Ottawa*, 20 (1950), p. 80 *-81 *.

liaire de la sainte Église dans tous ses besoins¹⁸», enjoindre à ses « missi » de s'enquérir si les évêques et le clergé avaient bien compris la teneur des canons¹⁹, et d'en faire autant pour les monastères²⁰. Mais nous ne pouvons pas dire si en demandant de pénétrer le sens des canons, il visait à mettre fin à la méthode des faux et aux discordances existant entre les textes. Par contre, ce qui semble certain, c'est que les préoccupations de Charlemagne étaient plutôt orientées vers l'exégèse des textes. En font foi les gloses dont fut munie par un auteur inconnu la collection envoyée par le pape Adrien I^{er} (772-795) à l'empereur²¹. Or, il faut se rappeler qu'avec la simple exégèse des textes, on ne va pas loin dans l'interprétation du droit²².

Nous serions cependant injustes pour cette époque si nous n'accordions, en passant, une mention au grand canoniste de l'époque, Hincmar de Reims (806-882)²³. Sans doute, après avoir promis des règles pour l'harmonisation des textes²⁴, il ne nous a rien laissé de

¹⁸ F. MOURRET, *Histoire générale de l'Eglise*, t. 3, 3^e éd., Paris 1921, p. 333-334. — Voir aussi p. 336-337.

¹⁹ A. BORETIUS, V. KRAUSE, *Capitularia regum Francorum* (*Monumenta Germaniae historica — Legum Sectio III*, Hannoveræ 1897), p. 100: « Interrogent de episcopis et reliquis sacerdotibus si (. . .) canones bene intelligent. » Voir aussi K. STACHNIK, *Die Bildung des Weltklerus in Frankreich von Karl Martell bis auf Ludwig dem Frommen*, Paderborn 1926; C. VYKOUVAL, *Les examens du clergé paroissial à l'époque carolingienne*, dans la *Revue d'Histoire ecclésiastique*, 1913, p. 94.

²⁰ A. BORETIUS, V. KRAUSE, *Capitularia regum Francorum*, p. 103, 234, 235, 237. — Voir aussi: U. BERLIÈRE, *Les écoles abbatiales du moyen âge*, dans *Bulletin des Lettres de l'Académie royale de Belgique*, 1922, p. 550-572.

²¹ F. MAASSEN, *Glossen des Kanonischen Rechts aus dem Karolingischen Zeitalter*, dans *Sitzungsberichte der Kathol. Akademie der Wissenschaft. Philosoph.-Histor. Klasse*, 84 (1877), Wien, p. 235-298; M. CONTRAT, *Geschichte der Quellen und Litteratur des Römischen Rechts im fruehren Mittelalter*, Leipzig 1891, I, p. 254-255. — Ces gloses ont-elles conservé quelque chose de l'enseignement qui se donnait alors dans les écoles épiscopales et abbatiales? Rien ne nous autorise à l'affirmer.

²² Voir notre étude parue dans cette *Revue*, 20 (1950), p. 80 *-81 *.

²³ Hincmar de Reims (806-882), de très haute noblesse franque, étudia et fit profession au monastère de Saint Denis. De bonne heure, son mérite et sa naissance lui donnèrent libre accès à la cour de Louis le Débonnaire. Sous Charles le Chauve, il fut pourvu de plusieurs abbayes, et enfin (845) élevé sur le siège archiépiscopal de Reims. « Esprit et plume faciles [. . .] science canonique consommée [. . .] homme de gouvernement avant tout, absorbé par les affaires, il ne fit que des écrits de circonstances, visant un but pratique. S'il eut consacré sa vie à l'étude, nous le tiendrions aujourd'hui pour un des plus grands docteurs de l'Eglise » (L. MARION, *Histoire de l'Eglise*, 10^e éd., 1932, t. 2, p. 277).

²⁴ *De prædestinatione*, C. 37, 11: *P.L.*, t. 125, col. 413 C: « De canonum autem formis, quas quidam non attendentes solertiùs ecclesiasticas regulas inter se autumant discordare, quæ et quot sint, et quas singulæ canonum complectantur sententias, quia sagaces et studiosi non indigent, devotis ac simplicibus, si Dominus spatium et otium dederit, quod gratia sua nobis ostenderit, sicut doctrina magistrorum accepimus, scribere temporis processu disponimus, quibus nihil discors, nihil sibi dissidens in sacris canonibus lector quilibet facillime valebit dignoscere. »

certain²⁵. Cependant, pour quiconque connaît les habitudes littéraires du moyen âge, il n'y aurait rien d'étonnant à ce que l'auteur du traité dont on refuse la paternité à Hincmar, se soit inspiré de divers passages des œuvres de ce dernier, et en ait même transcrit quelques fragments. De toutes façons, comme nous ne pouvons tabler sur quoi que ce soit de certain, nous devons nous contenter d'une simple mention.

Après Charlemagne, nous trouvons le même état de choses qu'au-paravant. De nombreuses collections apparurent: outre la série des Faux Capitulaires²⁶, et des Fausses Décrétales²⁷, il y aurait à mentionner pour l'Italie la *Collectio Anselmo dicata* (fin du IX^e siècle)²⁸, pour la Germanie l'œuvre de Régino, abbé de Prüm, *Libri duo de Synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis* » (début du X^e siècle)²⁹,

²⁵ « Il semble, nous dit le P. DE GHELLINCK (*Le Mouvement théologique*, p. 327-328) que des travaux récents nous permettent de le [le traité promis] reconstituer en grande partie grâce à un manuscrit aujourd'hui inconnu, utilisé jadis par Torrès dans sa défense des canons apostoliques et des Décrétales du faux Isidore contre les Centuriateurs de Magdebourg. Le savant canoniste de Gratz en Styrie a pu découvrir des accointances entre le traité de Bernold de Constance qu'il éditait et les fragments conservés par Torrès [. . .]. Depuis lors, de nouvelles sources manuscrites ont mis plus nettement les chercheurs sur la voie, et L. Saltet (*Les Réordinations*, Paris 1907. p. 395-402) a cru retrouver à la fin du traité de Bernold, *De excommunicatis vitandis*, les principales règles promises par Hincmar pour l'harmonisation des textes [. . .]. » Malgré cela le P. De Ghellinck ne peut s'empêcher de laisser planer un doute; plus bas, il écrit, en effet « Hincmar de Reims, s'il est vraiment l'auteur de ces remarques [. . .] » (p. 328). Depuis lors, le savant historien des collections canoniques, P. FOURNIER dans un appendice à une étude intitulée *Un tournant de l'histoire du droit* (*Nouvelle Revue historique de Droit français et étranger*, 41 (1917), p. 169-180), a complètement ébranlé la position de Saltet.

²⁶ E. SECKEL, *Benedictus Levita decurtatus et excerptus. Eine Studie zu den Handschriften der falschen Kapitularien*, dans *Festschrift H. Bruenner*, Muenchen 1914; F. MAASSEN, *Zwei Exkurse zu den falschen Kapitularien des Benedictus Levita*, dans *Neues Archiv.*, 18 (1892), p. 294-302.

²⁷ P. HINSCHIUS, *Decretales Pseudo-Isidorianæ et Capitula Angilramni*, Leipzig 1863; E. SECKEL, art. *Pseudo-Isidor*, dans *Realencyclopædie fuer protestantische Theol. und Kirche*, t. 16, Leipzig 1905, p. 265-305; P. FOURNIER, *La question des fausses Décrétales*, dans *Nouvelle Revue historique de Droit français et étranger*, 11 (1887); p. 70-104; 12 (1888), p. 103-109; P. FOURNIER, *L'origine des Fausses Décrétales*, dans *Compte rendu du Congrès des Savants catholiques*, Paris 1888, II, p. 403-419; P. FOURNIER, *Etudes sur les Fausses Décrétales*, dans *Revue d'Histoire ecclésiastique*, 7 (1906), p. 33-51, 301-316, 543-564, 761-784; 8 (1907), p. 19-56; E. H. DAVENPORT, *The false Decretals*, Oxford 1916.

²⁸ Cette collection est jusqu'à présent inédite. On ne trouve pourtant la préface et un index plus ou moins détaillé dans A. MAI, *Nova Patrum Bibliotheca*, VII, 3, Romæ 1854, p. IV-VII, ainsi que dans P.L., t. 56, col. 315-316. A son sujet, voir: J. P. SCHULTE, *Ueber drei in Prager Handschriften enthaltene Kannonen-Sammlungen, I Eine aus der collectio Anselmo dicata ekcerpierte Sammlung*, dans *Sitzungsberichte der Kathol. Akademie der Wissenschaft. Phil.-Hist. Kl.*, 57 (1867), Wien, p. 171-174; P. FOURNIER, *Un groupe de recueils canoniques inédits du X^e siècle*, dans *Annales de l'Université de Grenoble*, 11 (1899), p. 345-402.

²⁹ P.L., t. 132; col. 175-455. — P. FOURNIER, *L'œuvre canonique de Régino de Prüm*, dans *Bibliothèque de l'Ecole des Chartes*, 81 (1920), p. 5-44.

et le Décret de Burchard de Worms (début du XI^e siècle)³⁰. Toutes ces collections continuèrent, comme celles qui les avaient précédé, à user de la méthode des faux: sollicitant les textes pour y mettre le sens désiré et, quand cela ne suffisait pas, en créant de toutes pièces³¹.

Après ce que nous avons dit sur ce qui, à notre avis, faisait le mobile secret des falsifications et modifications des textes³², nous n'aurions pas à y revenir si, sous la plume d'un historien de renom, nous ne trouvions, concernant les écrivains postérieurs à Charlemagne, un jugement qui mérite d'être révisé. Pour expliquer, en effet, les changements d'étiquette, les interpolations qui continuaient à avoir cours, P. Fournier, après avoir fait remarquer que ces changements « n'étaient pas toujours le résultat d'une combinaison [sic] sciemment préméditée; [mais] pouvaient être simplement la conséquence de l'étourderie d'un copiste »³³, ajoute: « ces modifications devaient être attribuées [. . .] parfois à d'inexplicables caprices³⁴ ».

Il me semble que c'est un peu vite dit, et qu'une plus objective considération de l'attitude des écrivains en question n'eût pas manqué de porter l'éminent historien à faire état motif moins puéril. Faut-il croire, en effet, que les gens du moyen âge étaient des enfants au point de se laisser conduire par le caprice ? . . . Non. En toute attitude, même foncièrement erronée, on ne peut manquer de découvrir une aspiration vers une vérité pour le moins obscurément pressentie; le seul tort qu'on puisse faire ordinairement à ceux qui adop-

³⁰ P.L., t. 140, col. 537-1090. — P. FOURNIER, *Le Décret de Burchard de Worms, ses caractères, son influence*, dans *Revue d'Histoire ecclésiastique*, 12 (1911), p. 451-473, 670-671; P. FOURNIER, *Etudes critiques sur le Décret de Burchard de Worms*, dans *Nouvelle Revue historique de Droit français et étranger*, 34 (1910), p. 41-112, 213-222, 289-331, 564-584; E. DIEDERICH, *Das Dekret des Bischofs Burchard's von Worms, Beitrage zur Geschichte seiner Quellen*, Ianer 1908; A. HAUCK, *Ueber den Liber Decretorum Burchard's von Worms*, dans *Berichte der sächlichen Gesellschaft der Wissenschaften, Phil. — Hist. Kl.*, 46 (1894), p. 65 et suiv.; O. MEYER, *Ueberlieferung und Verbreitung des Dekrets des Bischofs Burchard von Worms*, dans *Zeitschrift der Savigny — Stiftung fuer Rechtsgeschichte, Kanonische Abteilung*, 24 (1935), p. 141-183.

³¹ P. FOURNIER, *Histoire des Collections canoniques*, t. 1, p. 360-361: « Rencontrant un texte authentique, il leur arrive, tout en lui laissant son inscription, de le remanier par des interpolations ou des suppressions, qui parfois en modifient profondément le sens. Les mêmes canonistes usèrent aussi sans scrupule d'une autre liberté, celle de changer l'« inscriptio » des textes anciens pour leur donner une attribution qui répondit à leur dessein ou à leur fantaisie [. . .]. A côté des textes authentiques démarqués, il faut mentionner des documents forgés de toutes pièces. »

³² Voir p. 6.

³³ P. FOURNIER, *Histoire des Collections canoniques*, t. 1, p. 360.

³⁴ P. FOURNIER, *Histoire des Collections canoniques*, t. 1, p. 361.

tent une ligne erronée de conduite, c'est, ou bien une certaine gaucherie dans la poursuite de la vérité, ou bien une fougue incompatible avec le culte du vrai, fougue qui fait dépasser l'objectif visé. Or, pour en revenir à nos canonistes, à considérer de près leur attitude, on ne l'explique d'une façon satisfaisante que par la persistance de la secrète aspiration signalée plus haut³⁵: aspiration à un système d'interprétation, qui ne prétende pas pouvoir tirer des textes de loi la solution de toutes les questions qui peuvent se présenter. Les auteurs des collections canoniques pressentaient, de fait, qu'on ne saurait concevoir un législateur capable de connaître à l'avance tous les conflits et toutes les difficultés qui peuvent surgir dans la vie de chaque jour³⁶; ils protestaient pour autant contre la fausse présomption que la loi écrite ne saurait présenter de lacunes³⁷.

Sans doute, nos compilateurs ne se rendaient pas compte, qu'en agissant comme ils le faisaient, ils se heurtaient à un écueil: ils montraient leur sympathie pour la méthode d'interprétation, qui, de la disproportion existant entre la loi écrite et les exigences auxquelles elle doit parer, conclut que pour bien faire il faut torturer le texte de loi, afin d'y mettre le sens désiré³⁸. Mais nous devons faire remarquer qu'à cette époque on pouvait avoir une excuse: les auteurs des collections canoniques essayaient de suppléer à la carence du pouvoir législatif³⁹, qui ne fonctionnait que par intermittence pendant l'Âge de Fer⁴⁰.

³⁵ Voir p. 6.

³⁶ Voir notre étude parue dans cette *Revue*, 20 (1950), p. 81*.

³⁷ A. HAUCK, dans l'article cité à la note 30 ne manque pas d'insister sur le fait que les modifications imputées à Burchard sont ordinairement dues au désir d'accommoder les règles de droit aux besoins du présent.

³⁸ Voir notre étude parue dans cette *Revue*, 20 (1950), p. 81*-82*.

³⁹ Nous ne devons pas oublier, de fait, que si dans certains cas l'interprète peut suppléer au silence de la loi écrite, cependant c'est aux supérieurs hiérarchiques qu'il incombe, en principe, d'adapter les lois aux besoins de leur temps, soit en supprimant les lois surannées (réformes législatives), soit en pourvoyant aux nécessités individuelles par un judicieux usage de la dispense. Voir à ce sujet. S. ROMANI, *Elementa Juris Ecclesiæ publici*, I, *De Hominum societate*, Romæ 1936-1937, p. 146: Hoc sensu lex dicitur lex perpetua, quatenus oporteat eam diu durare; non quatenus numquam possit mutari [...]. Quamdiu autem perdurare debeat, non potest a priori decerni, sed cumprimis a voluntate legislatoris, tum a mutationibus omnibus quibus necesse est subsit quicquid est humanum. [...] Eam [...] aptare debet locorum, temporumque adjunctis, quæ perpetuo motu perpetuisque mutationibus fatigantur; si quidem ut nos monet poeta: tempora mutantur et nos mutamur cum illis. »

⁴⁰ P. FOURNIER, *Théologie et droit canon*, dans *Journal des Savants*, 1915. p. 162: « A la tête des royaumes fondés sur les débris de son Empire [Charlemagne] se succèdent des souverains faibles. La Papauté, elle-même, traverse une grosse crise: à

De toutes façons, ce que la majorité des compilateurs avait en vue, mais poursuivait avec des moyens ingénus, nous le trouvons exprimé clairement par un auteur, que nous n'avons pas mentionné jusqu'à présent, précisément parce qu'il tranche nettement sur ses contemporains: nous voulons parler d'Abbon, abbé de Fleury-sur-Loire ⁴¹. Auteur d'une collection canonique, Abbon, dans le chapitre 8 de la sus-dite collection, nous fait remarquer que « ce ne sont pas toutes les prescriptions ecclésiastiques qui jouissent du privilège de l'immutabilité. En marge des prescriptions immuables (parce qu'étroitement connexes avec le dogme) il en existe d'autres qui peuvent varier avec le temps, le lieu, sans compter les autres circonstances. Il n'y a pas à s'en étonner, continue-t-il, car la discordance elle-même des canons que nous avons continuellement sous les yeux, est due au fait que ce qu'avait cru bon de décréter un concile, un autre eut à l'interdire, les circonstances ayant changé; et, il ne viendrait à l'esprit de personne de croire que c'est par pur caprice que cela a été fait: car, après tout, les conciles ne pouvaient avoir en vue que de promouvoir la vérité et la vertu ⁴². »

Ce n'était pas là autre chose, on le voit, que le principe d'interprétation qui distingue les époques et les circonstances. Sans doute, Abbon est le seul de son temps à en faire état explicitement. Mais

Nicolas I et Jean VIII succédèrent des Papes parfois prévaricateurs, presque toujours incapables de faire respecter leur volonté, s'ils n'étaient pas impuissants à la formuler. »

⁴¹ Abbon (-1004), orléanais d'origine, abbé de Fleury-sur-Loire, un des plus importants monastères du temps (l'actuel Saint-Benoît-sur-Loire), fut conseiller et presque ministre du roi de France, Robert le Pieux. Il fut assassiné à la Réole où il était allé rétablir la discipline parmi les moines. — « Abbon a observé à l'égard des recueils pseudo-isidorien une réserve voulue, peut-être parce que lui-même n'était pas bien certain de leur valeur; ou tout au moins, [. . .] il ne voulait pas se servir d'arguments douteux [. . .] (P. FOURNIER, *Histoire des Collections canoniques*, t. 1, p. 328.

⁴² *P.L.*, t. 139, col. 481 B-D: « c. VIII: De eo quod necessitas excludit leges et canones. — Ecclesiasticæ regulæ, quas Græci canones vocant, a Sanctis Patribus sunt invectæ idcirco, ut absque ullo erroris anfractu per justitiæ semitam gradiamur. Nec differt qua canonum institutione quis imbuatur ad competentem christianæ fidei professionem, dum tamen inoffenso vestigio viam veritatis ingressus, per ducatum Evangelii non recedat a divinis oraculis. *Non enim omnis inventio necessitatem comitatur, ut alio modo fieri impossibile sit quod aliquis utiliter invenit. [. . .]. Unde considerandus est terrarum situs, qualitas temporum, infirmitas hominum et aliæ necessitates rerum, quæ solent mutare regulas diversarum provinciarum. Potestate enim multa mutata sunt pro communi utilitate ecclesiarum, quæ nemo reprehendit fidelium. Et quid mirum? cum nonnumquam inveniantur canones sibi contradicentes, et quod in altero concilio præcipitur, in altero prohibitum, nec enim id frustra factum existimant, qui pro temporalis vitæ commodo numquam cupiunt declinare a virtute ad vitia, nec a veritate ad mendacium.* » (C'est nous qui soulignons.)

on ne peut pas dire qu'il n'eut pas d'écho: car il ne faisait qu'exprimer ouvertement ce que les autres percevaient confusément, depuis plus de quatre siècles.

Dans la suite, Hildebrand, le futur Grégoire VII, avant de monter sur le siège de Pierre, voulut faire exhumer des archives du Saint-Siège⁴³ tous les témoignages relatifs à l'autorité du pape, afin de pouvoir tenir tête aux adversaires de l'Église⁴⁴. Mais saint Pierre Damien, à qui il s'était adressé, ne put obtempérer à ce désir⁴⁵. Par contre, nous voyons venir au jour sous le pontificat de Léon IX (1048-1054) la collection en 74 Titres, qui « paraît avoir été pendant quelque temps le livre de chevet des légats chargés de faire exécuter les ordres du Pontife Suprême, et probablement d'Hildebrand quand il fut investi de ces fonctions en France⁴⁶ ». Malheureusement cette collection, comme celles qui l'avaient précédée, se compose d'une foule d'éléments douteux⁴⁷.

Devenu pape, Grégoire VII (1073-1085), ordonna de vastes recherches dans les archives tant du Saint-Siège, que des églises de Rome et de l'Italie méridionale. Il voulait remettre en lumière non seulement les textes établissant la primauté de l'Église romaine et les titres de ses domaines temporels, mais encore tous les fragments canoniques patristiques aptes à rétablir l'antique discipline ecclésiastique⁴⁸. Malgré tous ces efforts, nous voyons les collections qui vinrent au jour dans la suite⁴⁹ accepter en général sans hésitation les docu-

⁴³ Les archives du Saint-Siège étaient alors inégalement partagées entre les palais du Latran où en était conservée la plus grande partie, et un autre dépôt voisin du Palatin.

⁴⁴ P. FOURNIER, *Un tournant de l'histoire du droit*, dans *Nouvelle Revue historique de Droit français et étranger*, 41 (1917), p. 141: « Autant et plus que ses adversaires, Grégoire tient à s'appuyer sur les précédents; pour leur enlever l'argument traditionnel, il s'attache à établir qu'il ne fait que remettre en vigueur les lois antiques de l'Eglise. C'est pour cela qu'à chaque page de sa correspondance il invoque les règles du droit ancien qu'il prétend restaurer. »

⁴⁵ *Opusculum quintum, De privilegiis Romanæ Ecclesiæ ad Hildebrandum: P. L.*, t. 145, col. 80 C: « Frequenter a me charitate quæ superat omnia, postulasti ut Romanorum Pontificum decreta vel gesta percurrerem, quidquid Apostolicæ Sedis auctoritati specialiter competere videretur, hinc inde curiosus exceperem, atque in parvi voluminis unionem novæ compilationis arte conflarem. Hanc itaque tuæ petitionis instantiam cum ego negligens floccipenderem [. . .]. »

⁴⁶ P. FOURNIER, *Un tournant de l'histoire du droit*, loc. cit., p. 142.

⁴⁷ P. FOURNIER, *Un tournant de l'histoire du droit*, loc. cit., p. 143.

⁴⁸ P. FOURNIER, *Les collections canoniques romaines de l'époque de Grégoire VII*, dans *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, 41 (1918), p. 271.

⁴⁹ C'est ainsi que vinrent successivement au jour: la collection d'Anselme de Lucques, un des bras droits de Grégoire VII, et en même temps directeur spirituel

ments forgés par le faux-Isidore, ou altérés par Burchard, quelques-uns continuant même à user d'une certaine liberté dans la retouche des textes ⁵⁰.

Devant pareil état de chose, suffit-il même pour expliquer simplement la persistance des textes remaniés, de recourir à la routine de ceux qui étaient habitués depuis un siècle à les citer et à les transcrire, comme le pense P. Fournier ⁵¹ ?

Sans doute, en la matière il faut tenir compte de la mentalité du moyen âge à propos des apocryphes. Nous avons un aveu significatif, à ce sujet, sous la plume d'un auteur contemporain dont nous aurons l'occasion d'étudier la doctrine dans la seconde partie de cet

de la comtesse Mathilde; celle du cardinal Atton; celle du cardinal Deusdedit, et le Polycarpus du cardinal Grégoire.

1° Pour la collection d'Anselme de Lucques voir: *P.L.*, t. 149, coll. 485-568; F. THANER, *Anselmi Episcopi Lucensis collectio canonum una cum collectione minore*, Innsbruck 1906-1911; P. FOURNIER, *Les collections romaines de l'époque de Grégoire VII*, dans *Mémoires de l'Académie des Inscriptions* 41 (1918), 294-327; 365-395; P. FOURNIER, *Observations sur les diverses recensions de la collection canonique d'Anselme de Lucques*, dans *Annales de l'Université de Grenoble* 13 (1901), p. 427-458.

2° Pour la collection du cardinal Atton, voir: *P.L.*, t. 134, col. 27-52; P. FOURNIER, *Les collections canoniques romaines de l'époque de Grégoire VII*, *loc. cit.*, p. 288-294.

3° Pour la collection du cardinal Deusdedit, voir: M. E. SACKUR, *Libelli de Lite (Monumenta Germaniae Historica, Hannoveræ II, 1892)*, p. 292-365; V. WOLF VON GLANVEL, *Die Kannonensammlung des Kardinals Deusdedit*, I *Die Kannonensammlung selbst*, Paderborn 1905; E. HIRSCH, *Leben und Werke des Kardinal Deusdedit*, dans *Archiv fuer kathol. Kirchenrecht*, 85 (1905), p. 706-718; P. FOURNIER, *Les collections canoniques romaines de l'époque de Grégoire VII*, *loc. cit.*, p. 327-295.

4° Pour le Polycarpus, voir: *P.L.*, t. 56, col. 346 et suiv.; A. MAI, *Nova Patrum Bibliotheca*, VII, 3, Romæ 1854, p. 1-76; P. FOURNIER, *Une collection canonique italienne du commencement du XII^e siècle*, dans *Annales de l'Enseignement supérieur de Grenoble*, 6 (1894), p. 209-223; 343-438; P. FOURNIER, *Les deux recensions de la collection romaine dite Polycarpus*, dans *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire de l'Ecole française de Rome* 37 (1918-1920), p. 55-101.

⁵⁰ « Les textes que donne Anselme ont souvent été remaniés par la suppression d'incidentes, ou par la réunion de plusieurs passages d'un même document en une phrase unique [...] Il arrive même qu'un chapitre soit un arrangement de textes pris dans des écrits différents d'un même auteur. [...] A la vérité l'Evêque de Lucques n'a pas publié les textes canoniques avec une rigoureuse exactitude; mais, en général, il semble les avoir présentés tels que les lui livraient des sources d'ailleurs défectueuses ou altérées. [...] Néanmoins, en ce qui touche la reproduction des textes, la collection d'Anselme est de beaucoup supérieure au Décret de Burchard; l'Evêque de Lucques n'a point, systématiquement ni arbitrairement démarqué les fragments comme avait fait son prédécesseur germanique » (P. FOURNIER, *Histoire des Collections canoniques*, t. 2 p. 33-35). « Il paraît certain que Deusdedit s'est montré moins réservé que l'Evêque de Lucques. [...] Vraisemblablement Deusdedit n'a fait que suivre l'exemple de ses prédécesseurs, qui depuis longtemps n'éprouvaient aucun scrupule à mettre au point les textes canoniques, ce qui ne les empêchait pas de les produire sous le nom de leur auteur » (Id., *ibid.*, p. 50-51).

⁵¹ P. FOURNIER, *Un tournant de l'histoire du droit*, *loc. cit.*, p. 155: « Il ne faut pas trop s'étonner de cette persistance des anciens textes. Depuis un siècle tous les clercs, qui avaient quelque souci du droit ecclésiastique, étaient habitués à les citer et à les transcrire [...]. Les critiques de quelques canonistes romains ne pouvaient guère prévaloir contre cette universelle accoutumance. »

article: Bernold de Constance⁵². « Les Apocryphes, nous dit-il, sont loin d'être absolument infestés d'erreur, quoiqu'on ne puisse pas se fier à eux aveuglément⁵³. »

Sans doute, on peut aussi, pour expliquer cette persistance des textes remaniés, faire appel au « respect du passé » qui était très vif au moyen âge: respect, qui avait, en quelque sorte inspiré les premières retouches faites aux textes⁵⁴, et qui continuait par ricochet à rendre « tabous » les textes ainsi constitués.

Mais si P. Fournier, lui-même, avoue que pas même un acte officiel du Saint-Siège n'eût réussi à éliminer les éléments douteux des collections canoniques sans troubler les consciences, s'il est obligé de convenir que la promulgation d'un code, qui ne serait qu'un fidèle miroir du passé, devait aboutir à un échec, s'il nous dit enfin que le moyen appelé à rétablir l'ordre et l'harmonie dans le droit canonique était l'interprétation par l'histoire et la dialectique⁵⁵, il devrait se rappeler qu'on ne corrige avec efficacité une attitude erronée qu'en tirant parti du germe de vérité contenue en elle: il doit donc

⁵² Bernold, prêtre de Constance, puis moine bénédictin à Saint-Blaise, mort en 1100 à Schaffhouse, filiale de cette abbaye. Il est l'auteur d'une *Chronique* et de nombreux ouvrages où il prend la défense de Grégoire VII et de son action préformatrice. — Signalons aussi par ailleurs « que Dom G. Morin a montré que c'est à lui et non à Yves de Chartres que doit être attribué le Micrologue, un des écrits les plus intéressants que le Moyen-Âge nous ait laissé sur la liturgie » (R. AIGRAIN, *Liturgia*, Paris 1947, p. 1042).

⁵³ BERNOLD, *De Excommunicatis vitandis* (*Monumenta Germaniæ Historica, Libelli de Lite imperatorum et Pontificum s. XI et s. XII conscripti*, t. II, Hannoveræ 1892), p. 124: « Sic itaque multa ex apocryphis deprompta sancti patres receperunt; sicut Judas Apostolus in Epistola sua testimonium de prophetia Enoch assumptum accepit quam autem prophetiam sancta ecclesia quasi apocryfam repudiavit. *Apocryfa autem dici ecclesiastici doctores tradunt: non quia omnia mentiantur, sed quia dubiæ et suspectæ auctoritatis esse videantur.* » (C'est nous qui soulignons.)

⁵⁴ P. FOURNIER, *Théologie et droit canon*, dans *Journal des Savants*, 1915, p. 162: « Pour répondre aux besoins nouveaux en évitant de heurter la tradition, on altéra les textes anciens sans les démarquer; [...] on composa [aussi] un grand nombre d'apocryphes, que l'on attribue aux Pontifes Romains, aux Pères de l'Eglise ou à des Conciles réels ou imaginaires de l'antiquité. C'est par ce moyen qu'on versait le vin nouveau dans de vieilles outres afin de gagner à ces canons d'un nouveau genre le respect et l'obéissance que les fidèles accordaient sans peine aux textes anciens. » (C'est nous qui soulignons.)

⁵⁵ P. FOURNIER, *Un tournant de l'histoire du droit*, loc. cit., p. 156: « Peut-être un acte solennel du Saint-Siège eut-il été plus efficace; mais combien il eut été difficile d'éviter, en promulguant cet acte de paraître condamner le bon grain avec l'ivraie, et d'accroître ainsi le trouble des consciences. Heureusement vers la fin du XI^e siècle un autre moyen s'offrit à ceux qui voulaient rétablir l'ordre et l'harmonie dans le droit canonique. Il ne s'agissait plus d'éliminer des textes douteux ou gênants, mais d'interpréter les fragments canoniques d'après l'histoire et la dialectique, et d'arriver ainsi autant que possible à les concilier et à construire une synthèse conforme aux principes de la doctrine et de la constitution de l'Eglise. »

y avoir une certaine affinité entre le nouveau moyen qui s'offrit vers la fin du XI^e siècle à ceux qui voulaient rétablir l'ordre de l'harmonie dans le droit canonique, et les aspirations gauchement manifestées par la méthode des faux.

Sans doute, l'attitude réfléchie de celui qui interprète par l'histoire et la dialectique et le comportement de ceux qui retouchaient les textes, semblent diamétralement opposés; mais les deux façons de faire procèdent d'un même dessein: donner une règle adaptée aux circonstances. Le mérite des uns est d'en avoir pris clairement conscience; le seul tort des autres est de n'avoir perçu que confusément une aspiration latente.

Pour en juger équitablement, l'interprète d'aujourd'hui ne doit pas oublier, du reste, qu'il bénéficie de vingt siècles d'expérience: il ne doit pas juger trop sévèrement ceux qui ne percevaient qu'obscurément une chose qu'on n'eut à tirer au clair qu'après bien des tâtonnements.

(à suivre)

Les Cayes, Haïti.

Jean-Marie SALGADO, o.m.i.

Les sources du Code de Droit canonique latin

(suite)

III. — LES DÉCISIONS ROMAINES DEPUIS 1869.

À l'occasion de la préparation du concile du Vatican, de nombreux cardinaux et évêques estimèrent qu'une nouvelle systématisation, sous une forme ou l'autre, des multiples lois disciplinaires communes à toute l'Église latine s'imposait; quarante-huit séries de décrets furent préparées pour être promulguées par le concile, la discussion de quatre d'entre elles seulement fut à peine commencée. Pie IX avait pris les devants en publiant lui-même le 12 octobre 1869 une constitution sur les peines ecclésiastiques, ses successeurs et les Congrégations romaines ébauchèrent également quelques codifications partielles en promulguant un ensemble de règles sur une question déterminée.

1. La constitution du 12 octobre 1869 (*Fontes*⁷, n° 552) fournit une liste nouvelle et limitative, sauf dans quelques domaines particuliers, des excommunications, suspenses et interdits encourus *ipso facto* à la suite de délits commis. Cette liste est faite selon l'ordre des peines et non des délits; le Code de 1917 au contraire, dans la troisième partie du livre V, étudie les différentes catégories de délits et énumère à leur sujet toutes les peines qui peuvent les frapper, même celles autres que les trois envisagées dans la constitution de 1869. Le Code établit une catégorie de quatre excommunications *latæ sententiæ* réservées *specialissimo modo* au souverain pontife, il supprime certaines censures et en introduit d'autres, il modifie la qualification de la réserve affectant l'absolution de quelques censures, tantôt dans un sens plus sévère, tantôt dans un sens moins sévère; il précise mieux la nature de certains délits.

⁷ Nous désignons ainsi les huit volumes publiés à Rome, de 1923 à 1938, sous le titre *Codicis Iuris Canonici Fontes*, par P. GASPARRI et I. SERÉDI.

Nous publions le tableau des concordances entre la constitution de Pie IX et le Code de Benoît XV; nous employons l'italique lorsqu'il y a similitude littérale, au moins partielle, dans la description du délit et lorsque la peine qui le frappe, ainsi que la qualification de la réserve, sont demeurées les mêmes.

CONSTITUTION DE 1869	CODE DE 1917	CONSTITUTION DE 1869	CODE DE 1917
I, 1	2314	I, 7 <i>b</i>	2334, 1°
2	2318 § 1	8	2333
3	2314	9	2360
4	2332 <i>a</i>	10	2367 ⁸
5	2343 § 2, 3	11	2346
6	2334, 2°	12	2345
7 <i>a</i>	2341		
II, 1	2317	II, 8-9	2392
2	2343	11	2327
3	2351 § 1	12	2324
4	2335	16-17	2338 § 2
6-7	2342		
III, 1	2388 § 1	IV, 1	2339
2	2350 § 1	3	2347
3	2360	4	2368 § 2
V, 1	2394, 3°	V, 4	2373, 3°
2	2373, 3°	5	671, 1°
3	2373, 1°, 2°	6	2372
VI, 1	2332 <i>b</i>	2	2338 § 3, 2339 <i>b</i>

Le 11 juin 1880, la Congrégation des Évêques et des Réguliers donna une instruction (*Fontes*, n° 2005) indiquant une procédure sommaire pouvant être suivie dans les causes criminelles et disciplinaires des clercs; elle fut publiée, avec quelques amendements et adaptations de détail, à l'usage des États-Unis par la Congrégation de la Propagande en 1883 (*Fontes*, n° 4900). Quoique le Code de 1917 s'inspire de ces instructions, notamment dans la question des remèdes pénaux et des pénitences (livre V, titre X), il ne le fait que d'une façon assez lointaine et non littérale (voir toutefois, par exemple, can. 2310).

⁸ La Sacrée Pénitencerie donna les 1^{er} mars 1878 et 19 février 1896 (*Fontes*, n° 1084 et 6444), des interprétations extensives du délit, qui sont reprises dans le canon 2367 du Code; une troisième interprétation de ce genre a été donnée par une réponse du Saint-Office, le 16 novembre 1934.

Le 20 octobre 1884, la Congrégation de la Propagande promulgua une instruction sur les modalités de la suspense *ex informata conscientia* (*Fontes*, n° 4907), qui a servi de source au titre XXXIII du livre IV du Code, les similitudes verbales se présentent là où nous employons l'italique.

INSTRUCTION DE 1884	CODE DE 1917	INSTRUCTION DE 1884	CODE DE 1917
1	2186 § 1	6	2190, 2191 § 1
2	2187	7	2191 § 2
3	2188, 1°	8	2192
4	2188, 3°; 2189	9	2193
5	2188, 2°	10	2194

Indiquons enfin en cette matière pénale, la très importante concession du Saint-Office en date du 23 juin 1886, encore élargie par celle du 26 juin 1897 (*Fontes*, n° 1102 et 1188), permettant à tous les confesseurs de dispenser d'une censure dans des cas urgents; elles sont reprises dans le canon 2254 § 1 du Code de 1917.

2. En matière matrimoniale, il faut signaler, également en ce qui concerne la procédure, deux instructions parallèles: celle du Saint-Office adressée le 20 juin 1883 aux évêques orientaux (*Fontes*, n° 1076), et celle de la Congrégation de la Propagande (*Fontes*, n° 4901) pour les États-Unis, de peu postérieure. La remarque déjà faite est à répéter: le Code a tenu compte de ces instructions (livre IV, titre XX), mais les similitudes verbales sont très ténues (voir par exemple, canons 1984 et 1987). Par contre on retrouve davantage la lettre du décret du Saint-Office, en date du 5 juin 1889 (*Fontes*, n° 1118), sur la procédure simplifiée en cas d'empêchement évident, dans le canon 1990.

Quant à la dispense des empêchements de mariage, le Saint-Office manifesta aussi sa politique de clémence dans ses décrets du 20 février 1888 (*Fontes*, n° 1109), en accordant des pouvoirs aux Ordinaires de lieu en cas de danger de mort d'un de leurs fidèles, et du 1^{er} mars 1889 (*Fontes*, n° 1113) en permettant la délégation de ces pouvoirs aux curés. Ces deux textes importants sont à la base des canons 1043 et 1044 du Code de 1917, d'une teneur cependant un peu différente⁹.

⁹ Ils tiennent notamment compte des précisions données par le Saint-Office les 18 mars 1891 et 13 décembre 1899, et par la Congrégation des Sacrements les 14 mai et 16 août 1909 (*Fontes*, n°s 1132, 1231, 2097, 2099).

3. Le 25 janvier 1897, le pape Léon XIII promulgua une constitution étendue sur la prohibition des livres et la censure préalable (*Fontes*, n° 632). Le double sujet est traité, dans l'ordre inverse, au titre XXIII du livre III du Code de 1917; les relations entre les deux textes sont étroites, ainsi qu'il ressort du tableau ci-dessous, la similitude verbale n'existe cependant qu'entre numéros et canons indiqués en italique.

CONSTITUTION DE 1897	CODE DE 1917	CONSTITUTION DE 1897	CODE DE 1917
2	1399, 2°	26	1403
3	1399, 4°	29	1395 § 1
5 <i>a</i>	1399, 1°	32	1387
5 <i>b</i>	1400	33	1389
7	1391	36	1385 § 3
9	1399, 9°	38	1393 § 3
12	1399, 7°	39	1393 § 2
13	1399, 5°	40	1394 § 1
14	1399, 8°	41	1385 § 1, 2°
15	1399, 12°	42	1386 § 1
16	1399, 14°	44	1392 § 1
17	1388 § 1	45	1396
18-19	1390	46	1404
20	1385 § 1, 2°	47 ¹⁰	(2318 § 1)
21-22	1386 § 2	48	2318 § 2
25	1402		

4. Pie X monta sur le trône de saint Pierre le 4 août 1903. Le 20 janvier 1904 il promulgua une constitution abolissant le droit de veto des puissances séculières lors de l'élection du souverain pontife, et le 25 décembre il en publia une autre sur les règles à suivre en cas de vacance du Saint-Siège et lors du conclave. Ces deux documents seront mis en 1917 comme annexes et parties intégrantes du Code de droit canonique; le canon 241 se réfère au second d'entre eux, mais on sait que celui-ci a été remplacé par une constitution similaire de Pie XI du 1^{er} mai 1922, puis par une autre de Pie XII du 8 décembre 1945.

D'autre part, le 19 mars 1904, un *motu proprio* de Pie X fit connaître le désir du pape de procéder à une nouvelle codification des lois de l'Église latine. Dès le 11 avril, une instruction précisait

¹⁰ C'est une excommunication formulée par la constitution de Pie IX de 1869, qui est reprise dans les termes mêmes de celle-ci.

que cela se ferait sous forme de canons ne comportant que le dispositif de la loi; on restait ainsi dans la ligne de la plupart des décisions romaines que nous avons déjà étudiées. On se mit à travailler de conserve aux différentes parties du futur Code; de nouvelles constitutions pontificales ou décisions des dicastères romains vinrent répondre à l'une ou l'autre nécessité ou lacune que l'avancement des travaux faisait apparaître et constituaient des ballons d'essai qui permettraient de voir l'accueil fait à un texte et de constater comment il s'appliquerait dans la pratique. Ceux qui travaillaient à la codification collaborèrent d'ailleurs également à l'élaboration de l'un ou l'autre de ces documents.

5. En ce qui concerne la Congrégation du Concile, déjà un décret du 25 mai 1893 (*Fontes*, n° 4286) avait établi diverses règles concernant l'acceptation et la transmission des honoraires de messes, l'une d'entre elles a été reprise presque littéralement dans le canon 841 § 1 du Code de 1917; un second décret, du 11 mai 1904 (*Fontes*, n° 4317) revient sur la question d'une façon plus détaillée, il a inspiré principalement les canons suivants:

DÉCRET DE 1904	CODE DE 1917	DÉCRET DE 1904	CODE DE 1917
Introduc.	826 § 2	4	841 § 2
2 b	834 § 2, 2°	5	838
3	835	6	839

Un décret du 7 décembre 1906 (*Fontes*, n° 4331) accorde une mitigation du jeûne eucharistique aux malades, celle-ci a été reprise et accentuée au canon 858 § 2 du Code.

La commission codificatrice fut consultée à propos du fameux décret *Ne temere*, daté du 2 août 1907 (*Fontes*, n° 4340), sur l'important problème de la forme juridique du mariage; il apporte des solutions qui en grande partie demeurèrent définitives ainsi qu'il ressort du parallélisme ci-dessous:

DÉCRET DE 1907	CODE DE 1917	DÉCRET DE 1907	CODE DE 1917
I 11	1017 § 1, 2	VI	1095 § 2
III	1094	IX	1103

¹¹ Le n° II précise ce qu'il faut entendre par curé; il est à rapprocher du canon 451 du Code.

DÉCRET DE 1907	CODE DE 1917	DÉCRET DE 1907	CODE DE 1917
IV	1095 § 1	X	1097 § 3
V, 1-3	1997 § 1	XI, 1-2	1099 § 1, 1°-2° ¹²
4	1032	3	1099 § 2 a
5	1097 § 2		

Des restrictions furent apportées au n° VI du décret de 1907 par le canon 1096 § 1 de 1917, tandis qu'au contraire les n° VII-VIII furent remplacés par les dispositions plus larges du canon 1098; le canon 1099 § 2 b réintroduisait une exemption de sujétion à la forme juridique du mariage que le décret *Ne temere* avait supprimée et que Pie XII abolit de nouveau par *motu proprio* du 1^{er} août 1948.

6. Sans parler explicitement d'une collaboration de la part de ceux qui travaillaient au futur Code, la constitution de Pie X du 29 juin 1908 (*Fontes*, n° 682) met cependant un lien entre cette entreprise et la réorganisation de la curie romaine. Déjà le 26 mai 1906 Pie X avait mis fin à la Congrégation *super statu regularium*, en 1908 il en supprime d'autres et en érige de nouvelles: l'essentiel de sa réforme a passé dans le Code de 1917.

CONSTITUTION DE 1908	CODE DE 1917	CONSTITUTION DE 1908	CODE DE 1917
I, 1, 1	247 § 1	I, 5	251
2, 2	248 § 2	6, 1	252 § 3 ¹³
3	§ 3	4-5	§ 4-5
5 et 7	§ 1 ¹⁴	8, 1-3	253
3, 1	249 § 1	9	254
4, 1-2	250 § 1-3 ¹⁵	10	255
3-4	§ 4-5	11	256 § 1 b
II, 1	258 § 1	II, 2-3	259
III, 1, 1-2	260 § 1	III, 3	262
4	§ 2	4	263
2, 2	261	5	264
Conclusion	244		

¹² L'équivalent du canon 1099 § 1, 3°, ne se trouve pas dans le décret de 1907, qui ne s'occupait pas explicitement des mariages entre Orientaux. Mais une réponse de la Congrégation du Concile, du 28 mars 1908, (*Fontes*, n° 4349), précisa qu'un catholique latin contractant avec un catholique de rite oriental était tenu à observer le décret *Ne temere* et que les schismatiques et hérétiques orientaux devaient être considérés comme acatholiques.

¹³ Le canon 252 § 2 s'inspire de la réponse de la Congrégation consistoriale, du 12 novembre 1908, VII (*Fontes*, n° 2056).

¹⁴ Avec des retouches inspirées par le *motu proprio* de Benoît XV, du 4 novembre 1915, au sujet de la Congrégation des Séminaires et Universités.

¹⁵ Le canon 250 § 2 contient un ajouté inspiré de la réponse de la Congrégation consistoriale, du 21 avril 1910 (*Fontes*, n° 2071).

Ainsi que la constitution de Pie X l'annonçait, le 29 juin furent également édictées, sous la signature du cardinal Merry del Val, secrétaire d'État, une *Lex propria* de la Rote et de la Signature apostolique (*Fontes*, n° 6459) ainsi que les Normes générales d'un règlement de la curie romaine (*Fontes*, n° 6460), dont les Normes particulières furent publiées de la même façon le 29 septembre, qui est également la date de la constitution de Pie X créant à partir de 1910 les *Acta Apostolicæ Sedis* et les instituant comme mode de promulgation officiel des lois du Saint-Siège (*Fontes*, n° 685; voir canon 9 du Code de 1917¹⁶).

La *Lex propria* a servi de source au Code, là où il s'occupe des tribunaux ordinaires du Saint-Siège et de la procédure judiciaire.

LEX PROPRIA DE 1908	CODE DE 1917	LEX PROPRIA DE 1908	CODE DE 1917
1, 1	1598 § 1 a, 3	15	1600
2	§ 2	16	1601
2, 1	1598 § 1 b	30	1866
11	§ 4	35	1602
14, 1	1599 § 2	37	1603 § 1, 1°-3°
2-3	§ 1	41, 3	1604 § 2

L'article 1 du chapitre III des normes particulières fut repris en partie dans quelques canons du Code (36 § 2, 51, 54 § 1, 79) concernant les rescrits et les privilèges.

Des règles détaillées de procédure pour la Rote, en 238 articles, et pour la Signature apostolique, en 63 articles, portent les dates respectives des 4 août 1910 et 6 mars 1912 (*Fontes*, n° 6461-6462). Elles ont inspiré la procédure figurant dans le Code au Livre consacré aux procès, en cours de rédaction à l'époque¹⁷, mais les emprunts littéraires paraissent plutôt rares (voir par exemple canons 1830 § 4, 1831 § 3, 1836 § 1).

À cette longue et multiple œuvre organisatrice élaborée sous Pie X, s'ajoutèrent trois *motu proprio* de Benoît XV. Le premier, du 4 novembre 1915 (*Fontes*, n° 708) enlève à la compétence de la

¹⁶ La constitution du 29 juin et ces différents documents de 1908 furent d'abord publiés à la fin de l'année, aux Presses vaticanes, en une brochure intitulée *De Romana Curia*, de 164 pages, devenue assez rare aujourd'hui et dont un exemplaire est en notre possession. Ils parurent en 1910 dans le premier numéro des *Acta Apostolicæ Sedis*, p. 5-108.

¹⁷ Le schéma imprimé fut envoyé aux Ordinaires le 15 novembre 1914.

Congrégation consistoriale les affaires concernant les séminaires pour les attribuer à la Congrégation des Études, qui portera désormais le titre de Congrégation des Séminaires et des Universités, et qui est réorganisée en conséquence: cfr canon 256 § 1 et 2 du Code de 1917. Les deux autres *motu proprio* parurent au moment où le Code était déjà terminé et imprimé mais non publié: celui du 25 mars 1917 (*Fontes*, n° 710) supprime la Congrégation de l'Index et fait passer ces attributions au Saint-Office (presque tout le numéro 1, 7, 1 de la constitution de 1908 se lit dans le canon 247 § 4), il enlève au Saint-Office ce qui concerne l'usage et la concession des indulgences pour l'accorder à la Sacrée Pénitencerie (la seconde partie du numéro IV du *motu proprio* du 25 mars 1917 se retrouve dans le canon 258 § 2 du Code); le *motu proprio* du 1^{er} mai 1917 (*Fontes*, n° 710 bis) crée une nouvelle congrégation, celle *pro Ecclesia Orientali*, ses dispositions (n°s III-V) sont reprises dans le canon 257. On sait que Pie XI, par un *motu proprio* du 25 mars 1938, a singulièrement élargi la compétence de cette Congrégation aux dépens de celle de la Propagande en lui attribuant même ce qui concerne l'Église latine dans un certain nombre de régions où les fidèles de rite oriental sont les plus nombreux.

7. Deux décrets de la Congrégation consistoriale disent explicitement publier des décisions élaborées au cours des travaux de la commission de codification.

C'est tout d'abord le décret du 31 décembre 1909 (*Fontes*, n° 2064) concernant la relation quinquennale et la visite *ad limina* des évêques, on en retrouve les dispositions essentielles dans le Code de 1917.

DÉCRET DE 1909	CODE DE 1917	DÉCRET DE 1909	CODE DE 1917
I,	340 § 1	IV, 3	342
II ¹⁸	§ 2	V	340 § 3
IV, 1-2	341		

Plus neuf et étendu est le décret du 20 août 1910 (*Fontes*, n° 2074) sur la démission forcée des curés, procédure administrative

¹⁸ Le n° II donne des indications sur la manière de rédiger la relation quinquennale, un questionnaire fut publié en annexe au décret (*Fontes*, n° 2065); à l'expérience, il s'avéra trop compliqué et fut remplacé par un texte plus bref en vertu d'un décret de la Congrégation consistoriale, du 4 novembre 1918.

existant déjà dans la pratique mais fort controversée jusqu'alors. Des concordances existent entre les numéros du décret et le Code de 1917, nous employons l'italique lorsqu'il y a au moins une certaine similitude dans les termes employés de part et d'autres.

DÉCRET DE 1910	CODE DE 1917	DÉCRET DE 1910	CODE DE 1917
1, 1-3	2147 § 2, 1°	13, 1	2150 § 3
4-7	2°-5°	2	§ 2
4, 1	385 § 2	3	§ 1
2-3	386	14	2149
4	387 § 1	19	2152 § 1
5	388	20-21	§ 2
7	2144	22-25	2153 § 1
8	2148 § 1 a	26	2154 § 1
10, 1	2148 § 1 b	27, 3	2
2	§ 2	28, 1	2155
12	2151	29	2156

Les examinateurs synodaux furent institués par le concile de Trente (sess. XXIV, *de Ref.*, ch. 18) pour examiner les candidats aux paroisses vacantes et devaient être choisis au synode diocésain qui théoriquement se réunissait tous les ans. Cette dernière règle ne fut pas observée, d'où une pratique fort diverse dans la nomination des examinateurs. Le décret de 1910 voulant leur attribuer un rôle dans la destitution des curés précise d'abord bien tout ce qui les concerne ainsi que ce qui regarde les curés consultants, qui n'interviennent qu'en cas de recours du curé contre le décret qui l'a démis d'office. Ces précisions ont passé dans les canons 385-388 du Code de 1917¹⁹. A un près, les autres canons inspirés par le décret de 1910 se trouvent au titre XXVII du Livre IV, sur la démission forcée des curés inamovibles. Le décret de 1910 (1, 8-9) indiquait comme cause de démission forcée des curés la négligence des devoirs paroissiaux, la non résidence et une familiarité dangereuse avec une femme; ces divers motifs, les deux derniers étant désormais étendus à tous les clercs devant observer la résidence et aux clercs majeurs concubinaires, forment l'objet dans le Code de 1917 de procédures décrites de façon particulière aux titres XXX, XXXI et XXXII du livre IV. Examinateurs synodaux et curés consultants interviennent également dans

¹⁹ Le canon 390 est emprunté à une réponse de la Congrégation consistoriale, du 3 octobre 1910 (*Fontes*, n° 2076).

les procédures de démission forcée des curés amovibles et du déplacement des curés, décrites aux titres XXVIII et XXIX. On comprend donc que le n° 7 du décret de 1910 soit passé dans les règles générales inscrites au début de la troisième partie du livre IV du Code et précédant les titres XXVII à XXXIII, bien que dans la procédure visée au titre XXXIII examinateurs synodaux et curés consultants n'interviennent pas.

On voit comment la commission de codification du Code a pris le décret de 1910 comme point de départ d'une législation beaucoup plus générale. Il faut cependant souligner cette importante différence: dans le décret de 1910 l'évêque est lié par le vote des examinateurs synodaux et des curés consultants, les uns et les autres ne jouent plus qu'un rôle consultatif selon le Code.

8. La multiplicité et la diversité des congrégations religieuses, si différentes de l'ancien état monastique, créaient un des problèmes les plus ardues pour la codification, surtout si on voulait formuler des dispositions législatives d'application générale à l'état religieux. Sous Pie IX, déjà avant le concile du Vatican, l'obligation avait été imposée à toutes les religions d'hommes ayant des vœux solennels de faire précéder ceux-ci de vœux simples pour trois ans²⁰. Sous Léon XIII un décret de la Congrégation des évêques et des réguliers, du 17 décembre 1890 (*Fontes*, n° 2017), abolit partout le « compte de conscience »; un autre, du 4 novembre 1892 (*Fontes*, n° 2020), traita du renvoi des religieux à vœux simples perpétuels ou déjà engagés dans les ordres sacrés; un troisième, du 27 mars 1896 (*Fontes*, n° 2029), s'occupa des quêtes faites par les religieuses à vœux simples; une constitution apostolique, du 8 décembre 1900 (*Fontes*, n° 644) donna des directives communes à tous les instituts à vœux simples; un décret de la Congrégation des évêques et des réguliers, du 3 mai 1902 (*Fontes*, n° 2039) étendit l'obligation des vœux triennaux préalables aux moniales: on retrouve l'un ou l'autre emprunt, assez littéral, au premier et aux deux derniers de ces textes, respectivement dans les canons 530, 495 et 506 § 4, 578, 1° et 2°, du Code de 1917; on comprendra plus loin pourquoi les deux autres décrets n'y ont pas été directement utilisés.

²⁰ Décret du 19 mars 1851 de la Congrégation *super statu regularium*; constitution de Pie IX, du 7 février 1862 (*Fontes*, n° 4381 et 532).

Déjà les premiers travaux de la codification commencés sous Pie X firent entrevoir la nécessité d'un dicastère qui s'occuperait particulièrement des religieux et aiderait à préparer les nouvelles dispositions législatives les concernant. De fait, dès l'année de sa création, la Congrégation des religieux se mit au travail.

Un premier décret, du 21 novembre 1908 (*Fontes*, n° 4391), s'occupe du privilège de la quête dans les instituts d'hommes et présente quelques analogies avec le décret de 1896; le Code de 1917 légifère à la fois pour les religieux et les religieuses mais s'est inspiré plutôt du décret concernant les premiers, ainsi qu'il ressort du petit tableau ci-dessous, où l'italique est employée dès qu'il y a un certain emprunt littéral.

DÉCRET DE 1908	CODE DE 1917	DÉCRET DE 1908	CODE DE 1917
I, 1-2	621 § 1	II, 1	622 § 1
3-4	§ 2	2	§ 2
7	623	3	§ 3 ²¹

Un décret du 15 juin 1909 (*Fontes*, n° 4393) interdit aux religieux rendus à la vie séculière un certain nombre de fonctions ecclésiastiques, une partie de son texte forme le canon 642 § 1 du Code de 1917; tandis qu'une déclaration complémentaire du 5 avril 1910 (*Fontes*, n° 4401) se retrouve dans le canon 642 § 2.

Un décret du 16 mai 1911 fixe les modalités de renvoi de tous les religieux et religieuses (*Fontes*, n° 4409). Cette question constitua primitivement la quatrième partie du schéma du livre du Code consacré aux procès, expédié aux évêques le 15 novembre 1914; elle y est traitée plutôt d'après le décret de 1911 que celui de 1912, néanmoins les similitudes verbales, indiquées ci-dessous en italique, sont peu nombreuses.

DÉCRET DE 1911	CODE DE 1917	DÉCRET DE 1911	CODE DE 1917
1	655 § 1	8	658 § 1
2	§ 2	10	657
3	654	12	662 a
4	661	13	663
5	659	15	665

²¹ Le canon 622 § 4 est une adaptation du n° 1 du décret de la Congrégation de la Propagande, du 1^{er} janvier 1912 (*Fontes*, n° 4942).

DÉCRET DE 1911	CODE DE 1917	DÉCRET DE 1911	CODE DE 1917
6 a	660	16-17	668
6 b	662 b	18	646
7	656	21	651 § 1, 653

Le décret du 3 février 1913 (*Fontes*, n° 4416) sur les confesseurs des religieuses se retrouve de façon très littérale dans le Code de 1917.

DÉCRET DE 1913	CODE DE 1917	DÉCRET DE 1913	CODE DE 1917
1	520 § 1	7-10	524
2	526	11	521 § 3
3-4	521 § 1-2	14	522
5	520 § 2	15 22	523
6	525		

Enfin, les n°s 2-3 du décret du 3 mai 1914 (*Fontes*, n° 4419), sur les absences pendant le noviciat, ont inspiré de près le texte du canon 556 du Code de 1917. En terminant, il est intéressant de souligner que ces deux derniers décrets sont postérieurs à l'impression du schéma du Livre II du Code, envoyé aux évêques le 20 mars 1912.

9. En ce qui concerne les sacrements et les indulgences, il faut signaler quelques décisions du Saint-Office prises peut-être, selon les usages de ce dicastère, à la suite de questions posées par la commission de codification.

FONTES	CODE DE 1917	FONTES	CODE DE 1917
N° 1275, 23. VIII. 1905	883 § 1	N° 1286, 14. I. 1909	929
1281, 13. XII. 1906	§ 2 ²³	1288, 6. IX. 1909	990 § 2
1284, 1. VIII. 1907	821 § 3	1290, 26. I. 1911	923

Quant à la Congrégation des Sacrements, les n°s III et IV de son décret du 8 août 1910 sur la première communion des enfants (*Fontes*, n° 2103) ont inspiré de près les canons 854 § 3 et 860 du Code de 1917, tandis que sa réponse sur la célébration de la messe hors d'un lieu sacré, en date du 23 décembre 1912 (*Fontes*, n° 2107) est à la base du canon 822 § 4.

²² Les n°s 12-13 du décret de 1913 n'ont pas d'équivalent dans le Code; les n°s 16-17 concernent la mise en application du décret. Le canon 527 est propre au Code.

²³ Le Code de 1917 a omis les restrictions finales du Saint-Office.

Pie X publia le 2 juillet 1911 un *motu proprio* sur les jours de précepte (*Fontes*, n° 693) dont les n° I, III, IV ont passé dans le canon 1247 du Code de 1917, mais celui-ci a rétabli le caractère obligatoire de la Fête-Dieu et de la Saint-Joseph que le *motu proprio* avait supprimé. Le 14 septembre 1912 le même pape donna une constitution apostolique sur la communion dans un autre rite (*Fontes*, n° 698): les n° II, III, V, de la partie dispositive de ce document se retrouvent dans les canons 851 § 2, 866 § 1 et 3.

Le schéma du Livre III du Code fut envoyé aux Ordinaires de lieu le 1^{er} avril 1913. En dernière heure, en 1916, le Saint-Office fit quant à l'absolution de l'excommunication encourue pour hérésie ou apostasie (*Fontes*, n° 1299; 19 février), la déclaration reprise dans le canon 2314 § 2; il promulgua une instruction assez détaillée sur les cas réservés (*Fontes*, n° 1302; 13 juillet) selon laquelle le schéma du Code fut modifié ²⁴.

INSTRUCTION DE 1916	CODE DE 1917	INSTRUCTION DE 1916	CODE DE 1917
1	895	7 a-b	900, 1°, 2°
2-3	897	c-d	899 § 3
4 ²⁵	898	e	900, 3°
6	899 § 1-2		

10. En ce qui concerne les causes des saints, la Congrégation des Rites publia le 11 novembre 1912 un décret rendant plus sévère la procédure extraordinaire en cas de culte déjà existant (*Fontes*, n° 6389); les mêmes dispositions essentielles se retrouvent dans le Code de 1917; nous indiquons les emprunts littéraux en italique.

DÉCRET DE 1912	CODE DE 1917	DÉCRET DE 1912	CODE DE 1917
1 a	2127, 1°	4	2133
b	2°	5 a	2134
c	2128	b	2135
d	2129, 2131	7	2138 § 2
2	2130		

Le canon 2125 § 1 du Code de 1917 précise que la procédure ne peut être employée que vis à vis de ceux qui sont devenus l'objet

²⁴ Un décret du Saint-Office, du 22 juin 1916 (*Fontes*, n° 1301), semble être à l'origine d'un ajouté final au canon 934 § 2.

²⁵ Le n° 5 de l'instruction est une citation du concile de Trente (*de Ref.*, XXV, 3); le n° 8 constitue une conclusion.

d'un culte entre 1181 et 1534 (lorsque l'argument de prescription est invoqué), dans la pratique ni cette règle, ni la nouvelle procédure ont été appliquées dans les causes de reconnaissance de culte déjà en cours au moment de la parution du Code; le canon 2138 § 2 réduit à trois les quatre nouveaux miracles requis pour la canonisation par le décret de 1912, dans la pratique ce nombre fut encore réduit par des dispenses totales ou partielles.

Nous voyons donc que de nombreuses décisions romaines depuis 1869 ont eu leur influence sur les différents Livres du Code de 1917, mais que celui-ci a plus d'une fois tenu compte de l'expérience acquise pour perfectionner ou amplifier les améliorations législatives déjà introduites. Ces décisions sont très utiles pour expliquer et mettre en valeur le texte des canons correspondants, qu'elles illustrent souvent bien mieux qu'un commentaire purement morphologique.

IV. — TABLEAU D'ENSEMBLE.

Les éditions annotées du Code indiquent pour la plupart des canons des sources multiples, il est difficile de déceler d'après ces notes souvent longues si quelque texte juridique a laissé des réminiscences verbales dans le canon correspondant. C'est pour indiquer celles-ci que, selon l'ordre même du Code de 1917, nous publions un tableau d'ensemble, qui permettra d'ailleurs de rectifier un certain nombre de fautes d'impression qui, indépendamment de notre volonté, se trouvent dans notre premier article²⁶.

En ce qui concerne la dernière colonne du tableau, consacrée aux décisions romaines postérieures au concile de Trente, nous avons employé les sigles suivants:

- A Constitutiones Apostolicæ
- B Congregatio Consistorialis (1588) ²⁷
- C Congregatio Concilii (1564)
- D Congregatio de Disciplina sacramentorum (1908)
- E Congregatio Episcoporum et regularium (1570-1908)

²⁶ Les épreuves n'ont pas, en effet, pu être communiquées à l'auteur avant tirage. La rectification la plus importante à faire est que ce qui se lit depuis la ligne 12 de la page 76 * jusqu'à la ligne 10 de la page 77 * inclusivement, devrait se trouver à la suite de la ligne 14 de la page 78 *, (voir *Revue de l'Université d'Ottawa*, 21 [1951], p. 73 *-80 *).

²⁷ La première date est celle de la création probable de la Congrégation; s'il y en a une seconde, elle indique celle de la suppression du dicastère.

- F Congregatio cæremonialis (1688)
 G Congregatio pro negotiis ecclesiasticis extraordinariis (1814)
 H Congregatio indulgentiis sacrisque reliquiis præposita (1688-1908)
 I Congregatio Indicis (1571-1917)
 K Congregatio studiorum (1824-1915)
 M Congregatio super statu regularium (1695-1906)
 N Congregatio Negotiis religiosorum sodalium præposita (1908)
 O Congregatio sancti Officii (1542)
 P Congregatio de Propaganda fide (1622)
 Q Congregatio pro Ecclesia Orientali (1917)
 R Congregatio sacrorum Rituum (1588)
 S Congregatio de Seminariis et universitatibus studiorum (1915)
 T Lex propria S. R. Rotæ et Signaturæ Apostolicæ, 29 junii 1908
 U Ordo servandus in S. Congregationibus . . . Romanæ Curia, 29 junii, 29 sept. 1908
 Y Regulæ servandæ in iudiciis apud S. R. Rotæ Tribunal, 4 augusti 1910
 Z Sacra Pænitentiaria Apostolica.

CODE DE 1917	DROIT ANTÉRIEUR À 1500	CONCILE DE TRENTE	RITUEL DE PAUL V	DÉCISIONS ROMAINES
	:	:	:	:
8 § 1	: C. 3, D. IV	:	:	:
10	: C. 13, X, I, 2	:	:	:
27 § 1	: C. 11, X, I, 4	:	:	:
29	: Dig. I, III, 37	:	:	:
36 § 2	:	:	:	: U, II, III, 6
40	: C. 2, X, I, 3	:	:	:
51	:	:	:	: U, II, III, 4 a
54 § 1	:	:	:	: U, II, III, 4 b
74	: R. J. 7 in VI°	:	:	:
79	:	:	:	: U, II, III, 2
98 § 4	:	:	:	: A, 30. IX. 1894, VIII
101 § 1, 2°	: R. J. 29 in VI°	:	:	:
116	:	:	:	: C, 20. VII. 1898, 1
133 § 1	:	: de Ref. XXV, 14	:	:
147 § 1	: R. J. 1 in VI°	:	:	:
149	:	: de Ref. VII, 13	:	:
244	:	:	:	: A, 29. VI. 1908, Concl.
247 § 1	:	:	:	: A, 29. VI. 1908, I, 1, 1
§ 3	:	:	:	: B, 21. I. 1910.
§ 4	:	:	:	: A, 29. VI. 1908, I, 7, 1
248 § 1	:	:	:	: A, 29. VI. 1908, I, 2, 5 & 7
§ 2-3	:	:	:	: A, 29. VI. 1908, I, 2, 2-3
249 § 1	:	:	:	: A, 29. VI. 1908, I, 3, 1
250 § 1-3	:	:	:	: A, 29. VI. 1908, I, 4, 1-2
§ 4-5	:	:	:	: A, 29. VI. 1908, I, 4, 3-4
251	:	:	:	: A, 29. VI. 1908, I, 5

CODE DE 1917	DROIT ANTÉRIEUR À 1500	CONCILE DE TRENTE	RITUEL DE PAUL V	DÉCISIONS ROMAINES
252 § 2	:	:	:	:B, 12. XI. 1908, VII
§ 3	:	:	:	:A, 29. VI. 1908, I, 6, 1
§ 4-5	:	:	:	:A, 29. VI. 1908, I, 6, 4-5
253	:	:	:	:A, 29. VI. 1908, I, 8, 1-3
254	:	:	:	:A, 29. VI. 1908, I, 9
255	:	:	:	:A, 29. VI. 1908, I, 10
256 § 1 b	:	:	:	:A, 29. VI. 1908, I, 11
257	:	:	:	:A, 1. V. 1917, III-V
258 § 1	:	:	:	:A, 29. VI. 1908, II, 1
§ 2	:	:	:	:A, 25. III. 1917, IV
260 § 1	:	:	:	:A, 29. VI. 1908, III, 1, 1-2
§ 2	:	:	:	:A, 29. VI. 1908, III, 1, 4
261	:	:	:	:A, 29. VI. 1908, III, 2, 2
262	:	:	:	:A, 29. VI. 1908, III, 3
263	:	:	:	:A, 29. VI. 1908, III, 4
264	:	:	:	:A, 29. VI. 1908, III, 5
285	:	: de Ref. XXIV, 2	:	:
333	:	: de Ref. XXIII, 2	:	:
338 § 4	:	: de Ref. VI, 1	:	:
340 § 1	:	:	:	:B, 31. XII. 1909, I
§ 2	:	:	:	:B, 31. XII. 1909, II
§ 3	:	:	:	:B, 31. XII. 1909, V
341	:	:	:	:B, 31. XII. 1909, IV, 1-2
342	:	:	:	:B, 31. XII. 1909, IV, 3
343 § 1	:	: de Ref. XXIV, 3	:	:
346	:	: de Ref. XXIV, 3	:	:
	:	:	:	:
385 § 2	:	:	:	:B, 20 VIII. 1910, 4, 1
386	:	:	:	:B, 20. VIII. 1910, 4, 2-3
387 § 1	:	:	:	:B, 20. VIII. 1910, 4, 4
388	:	:	:	:B, 20. VIII. 1910, 4, 5
390	:	:	:	:B, 3. X. 1910, VIII
394 § 3	:	: de Ref. XXIV, 13	:	:
395 § 1	:	: de Ref. XXI, 3	:	:
432 § 1-2	:	: de Ref. XXIV, 16	:	:
444	:	: de Ref. XXIV, 16	:	:
495	:	:	:	:A, 8. XII. 1900, I, 4-5
506 § 4	:	:	:	:A, 8. XII. 1900, I, 9, 2
520 § 1	:	:	:	:N, 3. II. 1913, 1
§ 2	:	:	:	:N, 3. II. 1913, 5
521 § 1-2	:	:	:	:N, 3. II. 1913, 3-4
§ 3	:	:	:	:N, 3. II. 1913, 11
522	:	:	:	:N, 3. II. 1913, 14
523	:	:	:	:N, 3. II. 1913, 15
524	:	:	:	:N, 3. II. 1913, 7-10
525	:	:	:	:N, 3. II. 1913, 6

CODE DE 1917	DROIT ANTÉRIEUR À 1500	CONCILE DE TRENTÉ	RITUEL DE PAUL V	DÉCISIONS ROMAINES
526	:	:	:	:N, 3. II. 1913, 2
530	:	:	:	:E, 17. XII. 1890, 2-3
556 § 1	:	:	:	:N, 3. V. 1914, 2
§ 2-3	:	:	:	:N, 3. V. 1914, 3
578, 1°, 2°	:	:	:	:E, 3. V. 1902, 6-7
601 § 1	:	:XXIV, de Reg. 5	:	:
621 § 1	:	:	:	:N, 21. XI. 1908, I, 1-2
622 § 2-3	:	:	:	:N, 21. XI. 1908, II, 2-3
§ 4	:	:	:	:P, 1. I. 1912, I
623	:	:	:	:N, 21. XI. 1908, 7
642 § 1	:	:	:	:N, 15. VI. 1909, 1-4
§ 2	:	:	:	:N, 5. IV. 1910
646	:	:	:	:N, 16. V. 1911, 18
651 § 1	:	:	:	:N, 16. V. 1911, 21
655 § 1	:	:	:	:N, 16. V. 1911, 1
657	:	:	:	:N, 16. V. 1911, 10
662 b	:	:	:	:N, 16. V. 1911, 6 b
736	:	:	:I, 13 a	:
742 § 2	:	:	:II, I, 13 a	:
§ 3	:	:	:II, I, 14	:
743	:	:	:II, I, 13 b	:
744	:	:	:II, III, 3	:
746 § 1-3	:	:	:II, I, 16	:
§ 4	:	:	:II, I, 17 a	:
748	:	:	:II, I, 19 & 21	:
749	:	:	:II, I, 17 b	:
752 § 1	:	:	:II, III, 1 & 10	:
753 § 1	:	:	:II, III, 8	:
754 § 1	:	:	:II, III, 11	:
§ 2-3	:	:	:II, III, 12	:
§ 4	:	:	:II, III, 13	:
757 § 2-3	:	:	:II, I, 5-6	:
758	:	:	:II, I, 10 a	:
772	:	:	:II, I, 27 b	:
807	:	:XIII, de Euch. 7	:	:
821 § 3	:	:	:	:O, 1. VIII. 1907
822 § 4	:	:	:	:D, 23. XII. 1912, I
826 § 2	:	:	:	:C, 11. V. 1904, Introduc.
834 § 2, 2°	:	:	:	:C, 11. V. 1904, 2 b
835	:	:	:	:C, 11. V. 1904, 3
838	:	:	:	:C, 11. V. 1904, 5
839	:	:	:	:C, 11. V. 1904, 6
841 § 1	:	:	:	:C, 25. V. 1893
§ 2	:	:	:	:C, 11. V. 1904, 4
851 § 2	:	:	:	:A, 14. IX. 1912, II
854 § 1	:	:	:IV. I, 11	:
§ 3	:	:	:	:D, 8. VIII. 1910, III

CODE DE 1917	DROIT ANTÉRIEUR À 1500	CONCILE DE TRENTE	RITUEL DE PAUL V	DÉCISIONS ROMAINES
855	:	:	: IV, I, 8-9	:
858 § 2	:	:	:	: C, 7. XII. 1906
859 § 1	: C. 12, X, V, 38	:	:	:
860	:	:	:	: D, 8. VIII. 1910, IV
863	:	: XXII, de Missa 6	:	:
866 § 1	:	:	:	: A, 14. IX. 1912, III
§ 3	:	:	:	: A, 14. IX. 1912, V
883 § 1	:	:	:	: O, 23. VIII. 1905
§ 2	:	:	:	: O, 13. XII. 1906
888 § 1	:	:	: III, I, 2	:
§ 2	:	:	: III, I, 16	:
889	: C. 12, X, V, 38	:	:	:
890 § 2	:	:	:	: A, 26. V. 1593, IV
895	:	:	:	: O, 13. VII. 1916, 1
897	:	:	:	: O, 13. VII. 1916, 2-3
898	:	:	:	: O, 13. VII. 1916, 4
899 § 1-2	:	:	:	: O, 13. VII. 1916, 6
§ 3	:	:	:	: O, 13. VII. 1916, 7 c-d
900, 1°, 2°	:	:	:	: O, 13. VII. 1916, 7 a-b
900, 3°	:	:	:	: O, 13. VII. 1916, 7 e
906	: C. 12, X, V, 38	:	:	:
923	:	:	:	: O, 26. I. 1911
929	:	:	:	: O, 14. I. 1909
934 § 2	:	:	:	: O, 22. VI. 1916
966-967	:	:	:	: C, 15. III. 1596
969 § 1	:	: de Ref. XXIII, 16	:	:
970	:	: de Ref. XIV, 1	:	:
978 § 1-2	:	: de Ref. XXIII, 11	:	:
§ 3	:	: de Ref. XXIII, 13	:	:
990 § 1	:	: de Ref. XXIV, 6	:	:
§ 2	:	:	:	: O, 6. IX. 1909
1000 § 1	:	: de Ref. XXIII, 5	:	:
1009 § 1	:	: de Ref. XXIII, 8	:	:
1017 § 1-2	:	:	:	: C, 2. VIII. 1907, I
1022	:	: XXIV, de ref. matr. 1	:	:
1024	:	: XXIV, de ref. matr. 1	:	:
1032	:	:	:	: C, 2. VIII. 1907, V, 4
1033	:	: XXIV, de ref. matr. 1	:	:
1094	:	:	:	: C, 2. VIII. 1907, III
1095 § 1	:	:	:	: C, 2. VIII. 1907, IV
§ 2	:	:	:	: C, 2. VIII. 1907, VI
1097 § 1	:	:	:	: C, 2. VIII. 1907, V, 1-3
§ 2	:	:	:	: C, 2. VIII. 1907, V, 5
§ 3	:	:	:	: C, 2. VIII. 1907, X
1099 § 1, 1°-2°	:	:	:	: C, 2. VIII. 1907, XI, 1-2
§ 2 a	:	:	:	: C, 2. VIII. 1907, XI, 3

CODE DE 1917	DROIT ANTÉRIEUR À 1500	CONCILE DE TRENTÉ	RITUEL DE PAUL V	DÉCISIONS ROMAINES
1103	:	:	:	: C, 2. VIII. 1907, IX
1115 § 1	: Dig. II, IV, 5	:	:	:
1184, 1°, 4°-6°	:	:	:	: P, 21. VII. 1856, 21
1185	:	:	:	: P, 21. VII. 1856, 22
1247 § 2-3	:	:	:	: A, 2. VII. 1911, III-IV
1290 § 1	:	:	: IX, I, 1	:
§ 2	:	:	: IX, I, 8-9	:
1299 § 2	:	:	:	: A, 1. VI. 1847, 5
§ 3	:	:	:	: A, 1. VI. 1847, 3
1327	:	: de Ref. V, 2	:	:
1347 § 3	:	: de Ref. V, 2	:	:
1354 § 1	:	: de Ref. XXIII, 18	:	:
1363 § 1	:	: de Ref. XXIII, 18	:	:
1367	:	: de Ref. XXIII, 18	:	:
1371	:	: de Ref. XXIII, 18	:	:
1385 § 1, 2°	:	:	:	: A, 25. I. 1897, 20
1387	:	:	:	: A, 25. I. 1897, 32
1388 § 1	:	:	:	: A, 25. I. 1897, 17
1389	:	:	:	: A, 25. I. 1897, 33
1391	:	:	:	: A, 25. I. 1897, 7
1393 § 2	:	:	:	: A, 25. I. 1897, 39
1396	:	:	:	: A, 25. I. 1897, 45
1399, 1°	:	:	:	: A, 25. I. 1897, 5 a
2°	:	:	:	: A, 25. I. 1897, 2
4°	:	:	:	: A, 25. I. 1897, 3
5°	:	:	:	: A, 25. I. 1897, 13
7°	:	:	:	: A, 25. I. 1897, 12
8°	:	:	:	: A, 25. I. 1897, 14
9°	:	:	:	: A, 25. I. 1897, 9
11°	:	:	:	: A, 25. I. 1897, 16
12°	:	:	:	: A, 25. I. 1897, 15
1400	:	:	:	: A, 25. I. 1897, 5 b
1402	:	:	:	: A, 25. I. 1897, 25
1403	:	:	:	: A, 25. I. 1897, 26
1404	:	:	:	: A, 25. I. 1897, 46
1426	:	: de Ref. XXI, 7	:	:
1515 § 1	:	: de Ref. XXII, 8	:	:
1525	:	: de Ref. XXII, 9	:	:
	:	:	:	:
1555 § 1	:	:	:	: U, II, VII, 1, 6
1598 § 1	:	:	:	: T, 1, 1 & 2, 1
§ 4	:	:	:	: T, 11
1599 § 1	:	:	:	: T, 14, 2-3
§ 2	:	:	:	: T, 14, 1
1600	:	:	:	: T, 15
1601	:	:	:	: T, 16

CODE DE 1917	DROIT ANTÉRIEUR À 1500	CONCILE DE TRENTÉ	RITUEL DE PAUL V	DÉCISIONS ROMAINES
1602	:	:	:	: T, 35
1603 § 1, 1°-3°	:	:	:	: T, 37
1604 § 2	:	:	:	: T, 41, 3
1748 § 1	: Dig. XXII, III, 2 :	:	:	:
1830 § 4	:	:	:	: Y, 157
1831 § 3	:	:	:	: Y, 159
1836 § 1	:	:	:	: Y, 152, 1
1866	:	:	:	: T, 30
1990	:	:	:	: O, 5. VI. 1889
2127, 2°	:	:	:	: R, 11. XI. 1912, 1 b
2129	:	:	:	: R, 11. XI. 1912, 1 d
2130	:	:	:	: R, 11. XI. 1912, 2
2131	:	:	:	: R, 11. XI. 1912, 1 d
2133	:	:	:	: R, 11. XI. 1912, 4
2134	:	:	:	: R, 11. XI. 1912, 5 a
2144	:	:	:	: B, 20. VIII. 1910, 7
2147 § 2, 2°-5°	:	:	:	: B, 20. VIII. 1910, 1, 4-7
2148 § 1	:	:	:	: B, 20. VIII. 1910, 8
2149	:	:	:	: B, 20. VIII. 1910, 14
2150 § 1	:	:	:	: B, 20. VIII. 1910, 13, 3
§ 2	:	:	:	: B, 20. VIII. 1910, 13, 2
§ 3	:	:	:	: B, 20 VIII. 1910, 13, 1
2154 § 2	:	:	:	: B, 20. VIII. 1910, 27, 3
2155	:	:	:	: B, 20. VIII. 1910, 28, 1
2187	:	:	:	: P, 20. X. 1884, 2
2188, 2°	:	:	:	: P, 20. X. 1884, 5
2189	:	:	:	: P, 20. X. 1884, 4
2192	:	:	:	: P, 20. X. 1884, 8
2193	:	:	:	: P, 20. X. 1884, 9
2214 § 2	:	: de Ref. XIII, 1	:	:
2219 § 1	: R. J. 49 in VI°	:	:	:
2254 § 1	:	:	:	: O, 23. VI. 1886, 2
2314 § 2	:	:	:	: O, 19. II. 1916
2318 § 1	:	:	:	: A, 12. X. 1869, I, 2
§ 2	:	:	:	: A, 25. I. 1897, 48
2327	:	:	:	: A, 12. X. 1869, II, 11
2332	:	:	:	: A, 12. X. 1869, I, 4 & VI, 1
2333	:	:	:	: A, 12. X. 1869, I, 8
2334, 1°	:	:	:	: A, 12. X. 1869, I, 7 b
2°	:	:	:	: A, 12. X. 1369, I, 6
2335	:	:	:	: A, 12. X. 1869, II, 4
2338 § 2	:	:	:	: A, 12. X. 1869, II, 16-17
§ 3	:	:	:	: A, 12. X. 1869, VI, 2
2342	:	:	:	: A, 12. X. 1869, II, 6-7
2345	:	:	:	: A, 12. X. 1869, I, 12
2351 § 1	:	:	:	: A, 12. X. 1869, II, 3
2367 § 1	:	:	:	: A, 12. X. 1869, I, 10

CODE DE 1917	DROIT ANTÉRIEUR À 1500	CONCILE DE TRENTÉ	RITUEL DE PAUL V	DÉCISIONS ROMAINES
§ 2	:	:	:	: Z, 19. II. 1896
2363, 1°-2°	:	:	:	: A, 12. X. 1869, V, 3
2372	:	:	:	: A, 12. X. 1869, V, 6
2388 § 1	:	:	:	: A, 12. X. 1869, III, 1
2398	:	: de Ref. XXIII, 2	:	:

Charles DE CLERCQ, prêtre.

Le problème de l'évidence du jugement et l'évidence antéprédicative, d'après Husserl

I. — L'ÉVOLUTION DE LA PENSÉE DE HUSSERL.

En 1939 parut un ouvrage posthume de Husserl, intitulé *Erfahrung und Urteil*. Cet ouvrage avait été préparé de longue main par Husserl, sans avoir cependant jamais reçu sa forme définitive. Vers la fin de sa vie, Husserl avait chargé l'un de ses disciples, Ludwig Landgrete, de mettre au point le manuscrit, en le complétant et le rectifiant à la fois à l'aide de cours antérieurs consacrés au même sujet et de notes diverses prises au jour le jour. Ce travail se poursuivit pendant plusieurs années et aboutit à l'ouvrage publié en 1939. On peut donc le considérer comme un texte authentique, en ce sens du moins que son élaboration a été, dans l'ensemble, contrôlée par le maître lui-même: si la forme littéraire est l'œuvre personnelle du rédacteur, le fonds doctrinal vient intégralement de Husserl.

L'ouvrage s'ouvre sur une *Introduction* écrite par Husserl à la fin de sa vie, et qui est une réflexion sur le sens de l'analyse, telle qu'il la concevait dans la dernière phase du développement de sa pensée et dont il avait déjà esquissé les points essentiels dans son travail sur *La Crise des Sciences européennes et la Phénoménologie transcendantale* (Philosophia, Bd. I, 1936), ainsi que dans sa *Logique formelle et transcendantale*.

C'est à cette *Introduction* que je voudrais consacrer l'étude qui suit. *Erfahrung und Urteil* a pour objet de montrer que l'ordre logique tout entier s'appuie, par la médiation du jugement antéprédicatif, auquel il se ramène, sur une expérience du monde naturel

(*Lebenswelt*) et le but précis de l'*Introduction* est de définir avec toute la précision requise la notion du monde naturel et de l'expérience antéprédicative. Comme telle, elle peut apporter de grandes lumières sur la dernière philosophie de Husserl et même fournir, en quelque sorte, la clé de cette philosophie en faisant saisir le sens nouveau que Husserl donne à la réduction phénoménologique.

En effet, le sens exact de cette *Introduction*, comme d'ailleurs de tout l'ouvrage, n'apparaîtra que si on se réfère aux précédentes positions de Husserl, qui se trouvent ici sensiblement modifiées. M. Merleau-Ponty a souligné, dans sa *Phénoménologie de la Perception* l'orientation nouvelle que Husserl avait donnée à sa pensée dans les dernières années de sa vie et dont témoignent les nombreux inédits qu'il a laissés; plus récemment encore dans l'ouvrage excellent qu'il a consacré à la philosophie de M. Merleau-Ponty, M. A. de Wællens a repris ce sujet avec sa clarté et sa précision habituelles¹.

On sait que le thème de la réduction phénoménologique est au centre de la doctrine husserlienne. Mais on néglige souvent de noter que ce thème s'est peu à peu profondément transformé. Originellement (et les *Méditations cartésiennes* sont encore témoin de ce point de vue), il s'agissait de mettre entre parenthèses l'*existence des choses* pour saisir dans leur pureté les phénomènes donnés à la conscience et seuls apodictiquement certains, seuls capables de livrer le sens même des choses. La raison de cette ἐποχή, ainsi comprise, était que l'existence n'est aucunement une évidence, apodictique: elle est un en-soi sujet au doute, qu'une science rigoureuse doit écarter, au moins provisoirement. Seules les données de la conscience, ou phénomènes, sont immédiatement et indubitablement certaines.

Ce point de vue cependant ne pouvait être définitif, puisque la notion de la conscience qu'il propose, comme représentation et intériorité, demande elle-même à être soumise à la réduction. Elle n'est en effet qu'une thèse philosophique et à ce titre ne peut s'imposer sans plus à l'assentiment. Pour être fidèle à ses exigences, la réduction devra donc avoir pour terme absolu le retour aux choses elles-mêmes (*Zu Sachen selbst*), par quoi il faut entendre qu'elle dépas-

¹ A. DE WÆLHENS, *Une Philosophie de l'Ambiguïté*, Louvain, Nauwelaerts, 1951, p. 84-93.

sera l'opposition conscience-existence, qui est déjà le résultat d'une construction philosophique.

La conscience, en effet, apparaît comme constituée par le caractère essentiel de l'*intentionnalité*: elle est par nature relation aux choses et *conscience de*. La notion d'une conscience purement représentative, telle qu'on la trouve dans la psychologie classique et que Husserl avait d'abord adoptée, est une pseudo-notion qu'il faut éliminer. Mais il s'ensuit du même coup que l'existence de fait n'a plus à être réduite et mise entre parenthèses, puisqu'elle est la condition même de la conscience et aussi certaine que celle-ci, dont elle est le corrélat nécessaire.

C'est cela même qui conduisit Husserl peu à peu à donner un sens nouveau à la règle du « retour aux choses elles-mêmes ». On ne doit pas entendre qu'il s'agisse d'une rélaboration du sens commun, de la vie socialisée, de la philosophie et de la science, car précisément ce monde n'est pas immédiatement celui des choses de l'expérience: c'est une construction où le concevable submerge le donné et dissimule le fonds d'expérience passive originelle qui lui sert de support. L'interprétation recouvre l'appréhension d'une superstructure qu'il faut déduire, si l'on veut retrouver l'expérience naïve originelle.

C'est, en effet, cette expérience naturelle concrète, antéprédicative, qui est à la source d'une ontologie commune, que l'on retrouve à la fois dans le langage et dans la science — et que nous prenons pour originelle, alors qu'elle implique déjà toute une élaboration, dont c'est la tâche de la phénoménologie de déceler les modes et les conditions et ainsi de revenir à ce domaine universel de l'adhésion au monde (Universale Boden des Weltglaubens) qui est présupposé par toute praxis, aussi bien celle de la vie que celle du savoir scientifique².

Tel est le sens que prend finalement la réduction phénoménologique dans la pensée de Husserl et c'est sous cet aspect que *Erfahrung und Urteil* doit apparaître, si l'on veut en saisir le sens le plus profond.

² *Erfahrung und Urteil*, p. 25.

II. — LE PROBLÈME DE L'ÉVIDENCE.

Le problème que se pose Husserl est un problème d'origine, à savoir celui de l'origine du jugement d'attribution (*prädikative Urteil, Apophansis*). Ce jugement est au centre de la logique, qui est proprement la science du jugement et de ses diverses formes. Or l'étude phénoménologique des origines de la logique montre que la logique traditionnelle est loin d'avoir exploré tout le domaine de l'activité logique et qu'elle s'en est tenue à une logique déjà constituée sans s'aviser qu'elle a sa source à des profondeurs qu'elle n'a jamais soupçonnées, alors que c'est précisément dans ces couches souterraines qu'on peut espérer de découvrir « les présupposés qui fondent le sens et la valeur des évidences logiques les plus hautes » (p. 3).

Husserl se propose donc d'élaborer, par la voie de l'analyse phénoménologique, une notion adéquate de la logique et du Logos — plus précisément encore, de tirer au clair la notion primitive qui rend compte de toute l'orientation de la logique. Cette recherche a pour centre « la problématique du jugement d'attribution » (p. 4).

Précisons d'abord les questions impliquées dans cette recherche.

La tradition a tenté de définir la nature essentielle du jugement. Elle déclare, avec Aristote, que son caractère le plus général est de lier deux termes entre eux, ce qui revient à dire que tout jugement suppose un objet qui est donné et un sujet dont on exprime quelque chose. Toutefois, il s'agit de savoir si l'on ne doit pas aller plus avant et si la manière dont nous lions les deux termes du jugement n'est pas elle-même un problème — et un problème constamment négligé par les logiciens.

Husserl se demande donc: qu'est-ce qui se trouve lié ou délié par le jugement? ou encore: quelle est, parmi les formes du jugement distinguées par la tradition des logiciens, la forme la plus originelle, celle qui fonde et soutient toutes les autres? et comment celles-ci s'y ramènent-elles (p. 5)?

* * *

Pour le logicien, le jugement est d'abord donné comme un énoncé verbal, comme un « condensé de connaissances », un produit objectif, et le problème qu'il se pose est de savoir quels jugements sont de

vraies connaissances et quels jugements ne sont que de prétendues connaissances.

Le problème ainsi posé implique que nous savons déjà, avant toute réflexion logique, qu'il faut distinguer le jugement vrai et le jugement prétendu vrai, qui pourrait se révéler faux, et aussi qu'il faut distinguer la conclusion valable de la conclusion fausse, etc. Ce sont là cependant des présupposés dont il conviendrait de vérifier les fondements et l'on serait par là conduit à dépasser le point de vue purement formel des « règles du jeu » et à s'interroger sur les lois de la formation du jugement, c'est-à-dire sur ce qui rend la connaissance possible en général.

Ces lois cependant n'ont qu'une *valeur négative*, car tout ce qu'elles permettent de dire, c'est que tel jugement, qui est en contradiction avec elles, ne peut être vrai, à savoir, en définitive, évident, mais non qu'un jugement qui leur est conforme est évident ou vrai. Le point de vue des règles formelles du jugement ou des conditions formelles du vrai ne peut donc jamais suffire. Il y a encore des conditions ultérieures à considérer, du moins en fonction de la fin de l'activité cognitive, qui est l'évidence ou la vérité, et ces conditions sont *relatives à l'aspect subjectif de la connaissance et de l'évidence* (p. 8).

On voit dès lors que la problématique de la logique a un double aspect: à savoir, d'une part, la question des formes du jugement et de leurs lois; de l'autre, celle des conditions subjectives de l'évidence. « La question posée est donc celle du jugement comme activité subjective, et celle des processus subjectifs grâce auxquels les constructions logiques se présentent tantôt comme évidentes, tantôt comme non évidentes » (p. 9). On a toujours pensé que ce problème était psychologique. Mais c'est là une grave erreur, qui a fait que le problème de l'évidence, qui devrait normalement constituer le point de départ de toute recherche sur les conditions subjectives du logique, n'a jamais été posé comme il doit l'être par la tradition. Car on s'est toujours imaginé savoir d'avance ce que c'est que l'évidence: on croyait d'avance pouvoir confronter et mesurer toute connaissance à un idéal de connaissance absolu, apodictiquement certain, sans se rendre compte que cet idéal même et, par conséquent,

les connaissances du logicien lui-même (qui réclament pour elles l'apodicticité) devraient commencer par s'assurer de leurs propres fondements. Tout ce que la psychologie peut faire consiste à réfléchir sur l'évidence déjà donnée, pour en préciser et en définir les modes et les moyens, par exemple le moyen d'éviter l'erreur par la clarté et la distinction de l'idée, mais non à la mettre en question. Si bien que la logique se ramène à une simple technique de la pensée correcte, sans aborder jamais le problème authentique de l'évidence (p. 10).

Husserl va donc essayer de préciser exactement la nature de ce problème, en vue de définir la méthode requise pour sa solution.

III. — L'ÉVIDENCE ANTÉPRÉDICATIVE.

Ce qu'il envisage, c'est l'acte de juger, comme instrument de la connaissance. Qu'est-ce qu'il s'agit de connaître, demande-t-il (p. 11) ? C'est, dit-il, l'étant (*Seiendes*) en général. Or cela implique que l'étant est déjà là, qu'il est présent de telle façon qu'il puisse devenir objet de jugement. Dès qu'il y a activité judiciaire, explicite ou non, il faut qu'il y ait déjà d'avance des objets représentables et qu'ils se donnent eux-mêmes comme tels. « Toute pensée suppose des objets déjà donnés d'avance » (p. 11). C'est, d'ailleurs ce que les précédents écrits de Husserl avaient établi par d'autres voies, spécialement par l'analyse de la conscience. Husserl, en effet, avait montré que la conscience est essentiellement *intentionnalité*, c'est-à-dire tension vers un dehors, vers l'autre. Cette tension est son sens le plus strict. La conscience n'est réflexion que postérieurement et elle ne serait jamais réflexion si elle n'était d'abord pro-tension. Mais pour que le jugement atteigne sa fin, qui est l'évidence, il ne suffit pas que n'importe quel objet soit donné d'avance de n'importe quelle façon et que le jugement s'en saisisse en observant les règles formelles de la logique. Il faut encore et avant tout que l'être-là de fait (*Gegebenheit*) de l'objet soit de nature à rendre possible, de soi, la connaissance — c'est-à-dire le jugement — évident. « Il faut que les objets eux-mêmes soient évidents, tels qu'ils sont donnés eux-mêmes » (p. 11).

Par suite, il faut admettre que l'évidence ou l'être-là évident consiste essentiellement, pour l'objet, à se donner soi-même; et le problème de l'évidence devient celui de la façon dont un objet peut déterminer « la pleine conscience de son objectivité », en se donnant comme étant-là lui-même (*selbst da*), en personne ou en chair et en os (*leibhaft*), par opposition à une présentation vide ou purement indicative (par exemple à un simple souvenir ou à une pure image). Nous définissons donc comme *évidente* toute conscience d'être en relation avec un objet qui se donne lui-même, sans qu'il soit d'ailleurs question de savoir si l'objet se donne adéquatement ou non. Par là Husserl donne un sens spécial au terme d'*évidence*, qui sert communément à désigner les cas où le donné se présente adéquatement et apodictiquement. En fait, *chaque sorte d'objet a sa manière propre de se donner lui-même* et, par conséquent, d'être évident; et Husserl fait observer qu'il y a des objets, telles, par exemple, les choses de la perception spatiale, qui n'étant aucunement susceptible d'évidence apodictique, ont cependant aussi leur façon de se donner eux-mêmes et, par là même, leur type propre d'évidence.

Pour les jugements d'expérience, il semble aller de soi que les jugements d'attribution ne peuvent se fonder que sur une évidence antéprédicative, c'est-à-dire sur l'évidence de l'objet, à savoir sur le fait, pour celui-ci, de se donner lui-même en pleine clarté. Mais la difficulté commence quand il faut établir « que ce renvoi à l'évidence antéprédicative s'impose pour tout jugement d'attribution et par conséquent pour les jugements du logicien lui-même, avec leur évidence apodictique et qui prétendent valoir de soi, sans référence à un domaine défini de substrats » (p. 13). En fait, ces jugements n'ont aucune vérité « par soi » : ils relèvent d'un « monde de substrats » (*Welt von Substraten*) et comme tels renvoient finalement aux conditions de toute évidence objective possible, — qui est l'évidence originelle. Mais pour le comprendre, il faut voir de quelle manière l'objet est donné dans le jugement.

Dès maintenant, il est clair que la problématique de l'évidence comporte deux degrés. L'un concerne l'évidence des objets donnés eux-mêmes, c'est-à-dire les conditions de l'être-déjà-donné-là (*Vorge-*

gebenheit); l'autre, le fondement de l'évidence du jugement d'attribution fondé sur l'évidence des objets.

* * *

Cependant, selon Husserl, cela ne suffit pas encore pour faire saisir ce qu'est l'évidence originelle et ce que signifie sa primitivité. *La régression, en fait, doit traverser plusieurs couches ou niveaux, si elle veut arriver aux évidences objectives absolument originelles.*

Nous rencontrons d'abord les énoncés qui se donnent comme des connaissances. Si l'on ne se place qu'au point de vue formel, ces énoncés nous sont pré-donnés comme également originels. Nombre de jugements de cette sorte se sont transmis, depuis les origines humaines, en quelque sorte de la main à la main, comme jugements de connaissance vraie. Comment en apprécier la valeur, sinon en les ramenant aux actes de connaissance originels? Si donc la genèse phénoménologique du jugement est à chercher dans son état originel, cela implique que *l'acte de juger*, dans ce qu'il a de plus simple, *est une modification intentionnelle du jugement cognitif*, — et en général, toutes les connaissances, considérées en elles-mêmes dans chaque conscience individuelle, doivent être d'abord des connaissances du plus bas degré avant d'accéder à un degré supérieur, pour pouvoir devenir dans la suite de simples jugements. « Les jugements immédiats, dans l'immédiateté même de leur genèse, sont donc ce qu'il y a de plus originel dans le domaine du jugement » (p. 16).

Le sens de la question de genèse est donc bien défini. Il ne s'agit pas d'une genèse historique, mais de cette genèse par quoi la connaissance, comme le jugement, surgit dans sa forme originelle et reste toujours la même, identique, dans la répétition, comme une sorte d'« immanent irréel, supratemporel » (p. 17).

En deuxième lieu, il y a les cas de *l'évidence médiate* et de *l'évidence immédiate*. Les évidences médiates peuvent se ramener à une évidence immédiate (au sens de vérité et non de clarté seulement). Mais elles restent toujours des évidences médiates, même quand leurs prémisses ont été ramenées à l'évidence. D'ailleurs, l'évidence même de celles-ci peut être fondée sur d'autres évidences immédiates. Mais finalement il faut toujours en venir à des activités cognitives immédiates *tout à fait simples*, qui sont ce qu'il y a de plus

originel dans la genèse de la connaissance, parce qu'elles ne supposent pas de jugement antérieur.

Cependant, dit Husserl, il faut encore aller au delà. Car même les jugements originels absolument immédiats doivent être fondés comme évidences objectives. Or leur fondement ne peut se trouver enfin de compte que dans les objets qui se donnent eux-mêmes comme *les derniers substrats*, les substrats originels, c'est-à-dire l'être-là évident. Mais en quoi consiste cet être donné-là évident (*evidente Gegebenheit*) ? Tout ce qu'on peut dire ici est ce ne peut être que quelque chose qui est encore informe au point de vue catégoriel, qui n'est pas encore entré dans un jugement et ne recevra une forme que par le jugement. Il s'ensuit que ce ne peut être qu'un objet singulier ou individuel, puisque le général, si primitif qu'il soit, suppose déjà une activité logique (p. 20).

Le problème de la nature de l'évidence objective peut donc se définir comme celui de l'être-donné-là évident des individus et c'est aussi ce qui fournit, au sens le plus large du mot, la *notion de l'expérience*, qui est donc proprement et essentiellement un « rapport direct au singulier et à l'individuel » (*direkte Beziehung auf Individuelles*) (p. 21). De là vient que les premiers jugements sont des jugements à substrats individuels, c'est-à-dire des jugements d'expérience. L'être-donné-là des objets individuels de l'expérience est antérieur, comme tel, aux jugements et constitue un être-donné-là antéprédicatif, et par suite, « une théorie de l'expérience antéprédicative est le premier élément d'une théorie phénoménologique du jugement » (p. 21).

Il faut noter d'ailleurs que « l'expérience » dont il s'agit ici ne signifie pas simplement que l'étant individuel se donne lui-même en pleine certitude, mais que cette certitude, peut revêtir des modalités diverses, comme la conjecture, la vraisemblance, etc., ou même le mode du « comme si » ou de l'imaginaire, par l'effet d'une modification de point de vue relativement à l'expérience positionnelle d'un individuel possible (p. 22).

Ce retour à l'expérience n'a pas, dans la théorie de Husserl, un sens psychologique et devra être mieux précisé. D'autant plus que le logicien pourra présenter des objections: il estimera sans doute que le retour de l'épistème à la doxa, c'est-à-dire à un monde d'expé-

rience vague, n'est pas un moyen de conquérir l'évidence authentique, et que l'évidence de la doxa, si elle est génétiquement antérieure, est de moindre valeur que l'évidence du jugement d'attribution.

IV. — LE CHAMP DE LA CROYANCE PASSIVE À L'ÊTRE.

Husserl se propose donc d'aller au fond de l'essence et de la structure de l'expérience antéprédicative. Nous avons vu que l'expérience est le fait pour des objets individuels de se donner eux-mêmes, soit en pleine certitude, soit avec diverses modalités de cette certitude et jusqu'à l'expression en « comme si ». Il s'ensuit que toutes les modifications de la certitude sont des modifications d'une certitude simple originelle, dans laquelle d'abord tout étant de l'expérience nous est simplement donné. « Avant toute intervention de l'activité cognitive, les objets sont toujours déjà là pour nous, donnés en une nue certitude » (p. 23). Tout commencement de l'acte de connaissance les présuppose déjà comme étant ou comme étant tels ou tels, et ce n'est que le cours ultérieur de l'activité critique de l'esprit qui pourra ébranler cette certitude originelle en la modifiant en « pas ainsi, mais autrement » (p. 24). Ainsi, l'objet se présente originellement comme une *dynamis*, qui doit devenir une entéléchie, ce qui revient à dire que l'être-là nous affecte en se manifestant comme à l'arrière-plan, de notre champ de conscience, attirant l'intérêt cognitif, par opposition à tous les autres intérêts de la vie pratique. Toutefois, l'affect (*Affektion*) est toujours antérieur à la saisie de l'objet: affecter signifie se produire soi-même au sein d'un entourage (*Umgebung*), qui est toujours là en même temps, comme *donné passif*, avant toute intervention du regard qui le saisit. Toute orientation vers un objet singulier présuppose donc ce domaine du donné passif: « . . . l'objet affecte en émergeant de son champ, il est un objet, un étant parmi d'autres, déjà pré-donné dans une doxa passive, dans un champ comportant lui-même une unité de *doxa* passive » (p. 24). Toute activité cognitive présuppose donc d'abord un *monde* comme un champ universel d'adhésion passive à l'être (*ein Boden universalen passiven Seinsglaubens*). « Tout ce qui est objet de connaissance est un étant

sur fond de monde, d'un monde qui lui-même va de soi comme étant » (p. 25) ³.

Toute praxis, tant commune que théorique, présuppose ce champ universel de l'adhésion au monde. L'être du monde dans sa totalité est ce qui va de soi (*die Selbstverständlichkeit*), ce qui n'est jamais mis en doute ni jamais acquis, mais présupposé par tout jugement. *La conscience du monde est la conscience sur le mode de la certitude spontanée*: immédiate absolument, elle n'implique aucun acte positionnel d'être ni même de jugement existentiel. Cet encrier que je saisis sans sa singularité comme étant là sur mon bureau, dans mon champ d'appréhension, je le saisis comme « un-étant-pour-moi », comme un « déjà-là », « dans mon bureau », avant même que je m'en avise. Ainsi en était-il de mon bureau lui-même, qui était déjà là pour moi comme « partie de mon appartement », dans une rue qui m'est familière et celle-ci dans la grande ville. Ainsi, tout ce qui m'affecte, m'affecte sur fond de monde et l'activité judiciaire aura à vérifier si la chose est vraiment telle qu'elle se donne et qu'elle est présumée. *Le monde comme étant est le présupposé passif universel de toute activité judiciaire*, de tout intérêt théorique tourné vers la chose elle-même (p. 26). Plus tard, l'intérêt théorique visera *expressément* la saisie de la totalité de l'étant, c'est-à-dire le monde comme tel. Mais le monde comme tout est toujours donné déjà *passivement* en pleine certitude avant toute orientation déterminée vers le singulier. Comme telle, cette adhésion originelle ne nous trompe absolument pas.

V. — LE DOUBLE HORIZON.

Tout cela signifie plus encore que le fait de renvoyer à un champ de croyance passive. Car cela ne signifie pas que les objets singuliers, lorsque la connaissance les vise *expressément*, nous soient d'abord donnés pour la première fois « comme des substrats encore absolument indéterminés » (p. 26). « Le monde est toujours pour moi *tel monde*. » Ce n'est pas la première fois qu'il s'offre à moi : l'acte de connaissance « sait », de la chose qu'il saisit, beaucoup plus qu'il

³ Voir M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la Perception*, p. 378: « Je suis dès l'origine en communication avec un seul être, un immense individu sur lequel mes expériences sont prélevées, et qui demeure à l'horizon de ma vie comme la rumeur d'une grande ville sert de fond à tout ce que nous y faisons. »

ne lui est donné d'en savoir par lui seul. Comme toute expérience cognitive, il implique nécessairement tout un savoir d'ensemble relatif à la chose, comportant des propriétés qui ne sont pas saisies en acte *hic et nunc*. De ce savoir préalable, on peut dire qu'il est indéterminé ou mal déterminé, mais non qu'il soit complètement vide: il vaut en bloc, sinon l'expérience ne serait pas absolument expérience d'une chose, de cette chose-ci. *Toute expérience a donc son horizon d'expérience* (p. 27): par delà le noyau de contenu cognitif, réel et relativement déterminé, elle a son horizon, qui fait que la chose transcende constamment toutes ses apparitions. Le « remplissement » (*Erfüllung*) de l'objet, c'est-à-dire la saisie de ses déterminations, n'est jamais complètement réalisé: certaines de ces déterminations ne sont qu'indiquées et parfois simplement supposées. « Aucune synthèse concevable ne peut réaliser l'adéquation complète et totale, et elle s'accompagne toujours de pré-intentions et de co-intentions inaccomplies »⁴. C'est ainsi que toute expérience renvoie à une possibilité, non seulement d'explicitier la chose, telle qu'elle s'est donnée au premier rang, mais aussi, et indéfiniment, de saisir, par d'autres expériences, de nouvelles apparitions de la chose, ce qui explique qu'elle nous reste toujours partiellement ambiguë. Toute expérience a à se dilater, en quelque sorte, par une explication continue des expériences singulières, qui s'offrent comme une espèce d'infini ouvert (*eine offen endlose von Demselben*) (p. 27), — à moins que je ne coupe court par un « C'est assez ». Il y a toujours de fait, pour le réel objet d'expériences, un « horizon d'expérience possible » (*Erfahrungshorizont*), qui est toujours donné comme un champ de possibilités mutuellement dépendantes, articulées entre elles, une transcendence ouverte, qui est la définition même de la chose telle qu'elle est donnée à la conscience naïve originelle. C'est pourquoi, s'il est certain que le monde naturel nous est donné d'abord passivement comme unité, cette unité est donnée comme étant à reconquérir sur l'indistinction de la perception originelle, par un processus qui nous engagera pour une part dans les voies de la science, mais qui à la fois s'appuiera toujours sur la croyance passive du monde et n'achèvera jamais de la remplir. Et ce qui vaut de l'unité du monde

⁴ Ed. HUSSERL, *Cartesianische Meditationem*, Husserliana, Bd 1, p. 98.

en général est vrai encore de l'unité des objets singuliers de l'expérience . . .

Toute expérience d'une chose singulière a donc son « horizon intérieur » (*Innenhorizont*), c'est-à-dire un champ d'induction ou une *structure horizontale*, qui en est inséparable et renvoie à l'anticipation originelle, en se présentant comme l'exercice d'une *intention originelle*, d'une activité fondante (*stifenden*), visant à anticiper en même temps les déterminations possibles de l'objet lui-même et les autres objets, donnés d'abord dans l'arrière-fond de ceux-ci. Par là même, tout objet d'expérience a aussi un « horizon extérieur de co-objets » et « ouvert à l'infini » (*einen offen endlosen Aussenhorizont von Mitobjekten*), et cet horizon est lié au premier, qu'il implique (p. 28). Ainsi donc, la propriété pour toutes les choses d'apparaître sur fond de monde, d'impliquer un double horizon, intérieur et extérieur, définit la possibilité d'une exploration, qui consistera essentiellement à faire varier la relation objet-horizon (p. 25-27). Tout cela vaut d'abord immédiatement de l'expérience sensible pure et simple, de la pure nature. « Mais cela vaut aussi, médiatement, de tout ce qui appartient au monde, c'est-à-dire des hommes et des animaux comme sujets du monde, des biens de la culture, des ustensiles, des œuvres d'art, etc. Tout ce qui appartient au monde a part à la nature. La naturalisation de l'esprit n'est pas une invention des philosophes — et elle ne l'est que sous la forme fondamentale erronée qu'elle revêt parfois. Mais elle trouve sa raison et son titre en ceci que tout ce qui est monde réel a sa place, immédiatement ou médiatement, dans la sphère spatio-temporelle: tout est ici ou là, temporellement déterminable au moyen d'instruments physiques, que ce soient des sabliers, des horloges ou des chronomètres. Par là, tout le non-sensible relève encore de la sensibilité et devient sensible, comme surgissant du sein du monde dans un horizon spatio-temporel » (p. 29). Tout exister réel est un « exister-dans » (*Inexistenz*).

On comprend ainsi comment un sens transcendant s'attache à tout bloc d'aperceptions singulières, et comment cela même rend compte du processus subséquent d'appréhension thématique de l'objet, comme explication des aspects de sa quiddité, de telle façon cependant que ces aspects eux-mêmes sont saisis par la conscience comme

se révélant eux-mêmes comme caractères d'un réel se donnant lui-même tel qu'il est. Seulement cette anticipation comporte une part d'arbitraire, en ce sens que nous avons conscience de pouvoir anticiper telles déterminations ou telles variantes parmi d'autres. Cet arbitraire n'est cependant pas illimité. Quel que soit le caractère flottant de l'anticipation, il y a une unité de celle-ci, consistant à être comprise à l'intérieur même de ce qui a été typiquement déterminé ou d'un type général, d'un « champ » implicite de généralité indéterminée ou d'un *à priori* relevant d'un espace *à priori* de possibilités, qui appartient lui-même à l'horizon total du monde dans son infinitude.

C'est ainsi que la structure de la connaissance, comportant à la fois généralité indéterminée et particularité déterminée, est une structure fondamentale de la conscience de monde comme horizon de toutes les réalités singulières de l'expérience. Et ce monde comme horizon « a pour nous *le caractère subjectif de la familiarité* » (p. 33), et cette familiarité générale se communique à toute particularisation d'étant — singulier. Chacun d'eux a ainsi sa familiarité propre, dont les degrés variables vont de la connaissabilité à l'inconnaissabilité.

Tout cela nous donne une notion déjà précise du jeu de l'expérience antéprédicative, et nous fait saisir que s'il est vrai en un sens, que l'objet réellement existant est d'abord un produit de notre activité cognitive, il ne faut pas entendre par là que nous le tirerions du néant, mais seulement que nous constituons comme réels des objets toujours déjà donnés-là comme un monde objectif toujours déjà-donné lui-même. Le champ de perception est d'avance un champ d'*objets* qui, comme tels, sont saisis comme *substrats possibles d'un acte de connaissance* (p. 34), et aussi et déjà comme relevant de types déterminés. Le type d'objet, constitué pour la première fois à chaque perception d'une nouvelle espèce d'objet, restera ensuite le type d'après lequel seront saisis d'avance les objets qui lui ressemblent. C'est ainsi que notre *Umwelt* nous est donné d'avance façonné de multiples façons, selon ses catégories régionales, avec un horizon vide inconnu-connu, qui est l'horizon-objet-universel, appelant des explications ultérieures, un horizon d'inconnus saisis comme déterminables et explicitables en connaissances (p. 35).

VI. — LE MONDE NATUREL.

Ce sont donc les évidences de l'expérience qui doivent fonder en fin de compte toutes les évidences prédictives ou théoriques et par conséquent la logique elle-même. Il faut donc éclaircir la nature de l'expérience, c'est-à-dire effectuer le *retour au monde*, comme champ universel de toutes les expériences singulières, comme *monde d'abord donné de l'expérience*, avant toute expérience logique. Or ce monde ne peut être que le *monde naturel* (*Lebenswelt*), celui dans lequel nous sommes déjà (p. 38).

Ce monde nous est toujours déjà donné comme, si l'on peut dire, traversé par les activités logiques, dessiné par les nécessités de la communication avec autrui, par l'étude ou la tradition, par les sciences de la nature, ou, en tout cas, comme essentiellement déterminable par le savoir scientifique. La tradition moderne nous impose l'idée que la totalité indéfinie de l'étant est, en soi, une totalité rationnelle, que les objets de notre expérience sont déterminés « en soi », « objectivement », à savoir sous une forme « valant pour tous », « une fois pour toutes ». Il suit de là que le monde de notre expérience est le produit d'une « idéalisation », laquelle présuppose évidemment les données préalables de notre expérience immédiate. Or il est clair que cette expérience, dans son immédiateté, ne connaît pas d'« espace exact », ni de « temps et de causalité exacts » : *les objets scientifiques ne sont pas les objets de l'expérience pure et simple de l'être sensible*. L'univers des « déterminés en soi », sous la forme duquel les sciences exactes saisissent l'étant universel, n'est rien d'autre qu'un vêtement conceptuel jeté sur le monde de l'expérience immédiate, sur le monde naturel, et c'est ce qui explique que nous prenions pour un être vrai ce qui n'est qu'un produit de la méthode scientifique.

Ainsi est-il clair que nous devons revenir à une expérience entendue au sens absolument originel, c'est-à-dire à celle du monde naturel (p. 44), qui ignore l'idéalisation des sciences exactes, et qui est pré-supposée passivement à toute activité judicative, à toute espèce d'intérêt théorique quelconque (p. 26). Car il ne s'agit pas là simplement d'un retour au monde de l'expérience, tel qu'il nous est donné de fait, déjà élaboré par les exigences de la socialité et les conceptua-

lisations scientifiques, mais d'un retour au monde naturel à travers l'historicité qui s'y est peu à peu déposée et jusqu'au point originel ou au moment où le sens d'un monde « en soi », objectivement déterminé, s'est surajouté au monde, sur la base d'une expérience et d'une intuition originelles (p. 44). Ce retour à l'expérience antéprédicative, à sa couche la plus primitive signifie une *justification de la Doxa*, comme domaine des évidences absolument originelles.

Ce domaine de la *Doxa* ne saurait donc passer pour un champ d'évidences inférieures à celles de l'épistème. C'est exactement le domaine primitif et fondamental, auquel se ramène nécessairement, en fin de compte, celui des sciences de la nature. Mais cela ne saurait signifier non plus quelque dévalorisation de la connaissance exacte du physique ni de l'évidence apodictique du logicien. Car il ne s'agit que de revenir à l'origine, en tirant au clair les présupposés secrets qui fondent les évidences du degré supérieur, en déterminant et en limitant leur sens. On avouera que la connaissance s'achève en elles, mais sans oublier l'origine et ce qui revient en propre aux degrés inférieurs du connaître.

De tout cela, il suit que la question des évidences originelles est relative au sujet, mais pris en un sens plus radical que celui de la psychologie, parce qu'elle porte sur les sources subjectives de l'activité sensible et par là sur la *subjectivité constituante*, alors que le sujet qui s'examine lui-même se saisit toujours comme lié à un monde déjà constitué (p. 47). En réalité, c'est par cette subjectivité que le monde est devenu notre monde, un monde exactement déterminé et déterminable, élaboré par l'idéalisation physico-mathématique.

Le retour à cette subjectivité, qu'on appellera *transcendantale* (p. 48), parce qu'elle est constitutive de ce monde d'abord donné, ce retour comporte deux degrés: 1° un retour au monde naturel originel; 2° un retour du monde naturel aux activités sensibles dont il est né. Car le monde naturel n'est lui-même rien de simplement donné, il est, lui aussi, un produit que l'on peut mettre en question la façon dont il a été constitué, car déjà des activités logiques originelles sont intervenues dans sa constitution en vue d'effectuer des déterminations diverses, sur la base surtout des besoins affectifs et pratiques. C'est le rôle de la phénoménologie d'éclaircir

les activités de conscience qui sont à l'origine de notre monde et d'éclaircir par là même l'origine du jugement d'attribution.

VII. — LA DOXA PASSIVE.

Nous sommes ainsi renvoyés à un domaine de croyance passive, qui est celui de la conscience des données premières comme substrats du jugement et où chaque expérience singulière est une expérience sur fond de monde. Le domaine de la *Doxa* passive est le fondement de tout ce que l'homme appelle, au sens concret, « expérience », d'une expérience qui est en même temps substrat de toutes les finalités, évaluations, opérations de l'homme (p. 53). C'est pourquoi, lorsqu'il s'agit d'expérience, il convient de distinguer entre *simple expérience* et *expérience fondée* (p. 54). Le monde de la *Doxa* passive, comme tout, est donné tout au fond dans une simple expérience, comme composant un monde de substrats accessibles aux sens et aux seuls sens. Cet étant-substrat, ce sont *les corps* ou la nature sensible dans son ensemble, l'univers des corps. C'est pour nous le niveau d'expérience le plus profond, celui qui fonde tous les autres et celui qui, sous tous les changements de valeur ou d'utilité, demeure fondamentalement invariable.

Cette expérience originelle, nous la nommons *perception externe* et elle porte exclusivement sur la pure *corporalité*. Dès que nous rencontrons les êtres vivants, spécialement l'homme et les objets de la culture (outils, œuvres d'art), nous n'avons plus la pure nature, mais quelque chose qui est déjà revêtu d'un sens « spirituel » (*geistiges*). L'appréhension externe originelle s'oppose donc à tout ce qui requiert l'intervention de l'intelligence et de la réflexion, et aussi, par le fait même, l'existence en commun, car tout cela ne peut être objet immédiat d'expérience: la réflexion, en effet, est déjà élaboration et comme un changement de direction par rapport au mouvement direct de l'expérience. Sans doute, dans toute saisie originelle d'objet, le sens de l'objet est compris en même temps, mais d'une façon non thématique.

Ainsi, pour rejoindre les évidences ultimes de l'expérience antéprédicative, il faut *revenir des expériences fondées aux expériences simples et pour cela mettre hors de jeu toute expression de sens*

(p. 56). Tout ce que le monde comme tel comporte de familiarité et de détermination ne naissant pas d'une pure conduite d'appréhension, mais d'une évaluation, que ce soit la nôtre ou celle d'autrui, c'est-à-dire en somme toutes les déterminations qui s'ajoutent à la pure appréhension. Nous obtenons par là la *pure nature universelle* comme champ d'expériences passivement donné d'avance. Du même coup nous faisons nécessairement *abstraction des autres*, par là même que nous excluons toutes les évaluations renvoyant à l'activité cognitive d'autrui et je vise un jugement tel qu'il ne vaudrait jamais que pour moi, qu'il ne porterait que sur des objets saisis non pas comme étant pour tous, mais *pour moi seul*, au sein d'un monde qui est lui-même *un monde pour moi seul* (p. 59).

À partir de là, nous essaierons de caractériser le jugement originel, dont nous venons de préciser les conditions les plus générales. L'objet nous apparaît comme donné-là dans un champ de *Doxa* fluent, comme une unité-identité passive. Mais il va devenir objet d'attention, en vue de l'appréhension, et par là l'appréhension devient *notre action*, un acte et n'est plus pure impression passive. Mais la conscience naïve ne se rend pas compte que l'objet-donné est déjà lui-même le produit de son activité cognitive et elle incline à considérer l'appréhension comme purement passive, pour réserver le nom et le sens de l'activité à la *praxis* au sens strict, c'est-à-dire à la transformation du donné. En réalité, il faut faire intervenir une notion plus radicale encore de passivité que celle de la conscience naïve, à savoir la *notion d'un donné préalable purement affectif*, d'une *adhésion passive à l'être* (*passiven Seinsglaubens*) (p. 61), ne comportant encore rien qui ressemble à une activité cognitive, — quelque chose comme un « excitant » qui frappe l'un de nos sens, par exemple, un aboiement de chien, auquel nous n'accordons pas encore notre attention et dont nous ne faisons pas thématiquement un objet.

L'appréhension qui consiste à *établir* ou *fixer* (feststellen) le donné, au sein du flux de l'expérience sensible, c'est-à-dire à saisir ses propriétés par le jeu de l'attention, cette appréhension est déjà une *action*, et c'est cette action que nous pouvons donner le nom de *jugement*. Cependant on peut dire que, dans toute orientation objective antéprédicative vers un étant au sens large du mot, on doit

parler de jugement au sens large: comme tel, le terme de jugement vaut pour l'ensemble des actes objectivants du sujet (*für die Gesamtheit de objektivierenden Ichakte*) (p. 63), mais ce jugement anté-prédicatif se distingue, au niveau qui le définit et qui est celui de la réceptivité, de l'attention, de la réflexion et de l'explication, qui caractérisent le jugement prédicatif proprement dit.

Ainsi avons-nous le plan des analyses plus limitées et plus précises en même temps qu'il faudrait poursuivre pour retrouver, de proche en proche, la couche originelle de l'expérience naïve, qui supporte absolument tout le champ du savoir et jusqu'au domaine proprement scientifique. C'est dans cette direction que nous avons à chercher les *évidences les plus originelles* et les plus fondamentales, à partir desquelles surgit le jugement prédicatif. En somme, il s'agit de comprendre comment les opérations logiques s'accomplissent sur la base de l'expérience sensible.

* * *

Telles sont les idées essentielles développées dans l'Introduction d'*Erfahrung und Urteil*, et que le reste du livre, d'ailleurs, ne fait que commenter ou expliciter. Il est à peine utile de souligner, d'une part, leur importance dans la philosophie de Husserl, et d'autre part, l'intérêt qu'elles doivent avoir pour un philosophe attaché à la tradition thomiste. Nous laisserons à d'autres, pour le moment, le soin d'éclaircir ce dernier point.

Régis JOLIVET, prêtre,
doyen de la Faculté de Philosophie
de l'Université catholique de Lyon.

Bibliographie

Comptes rendus bibliographiques

I Semana Universitária de Estudos Missionários. Coimbra, Ed. Liga Académica Missionária, 1951. VII-97 p.

La première semaine missiologique du Portugal s'est tenue du 14 au 20 janvier 1951. Elle illustre le mouvement ascendant du renouveau missionnaire occasionné dans ce pays par les Accords missionnaires de 1940 entre le Saint-Siège et le Portugal. Les rapports présentés cette Semaine traitaient des obstacles à l'action missionnaire (António J. Dias Dinis, o.f.m.), du droit de colonisation (Prof. D^r Afonso Rodriguez Queiró), de la coopération missionnaire des étudiants (D^r António da Silva Rego), de la coopération missionnaire des Portugais (António Brásio, c.s.sp.) et de la collaboration entre les missionnaires et les administrateurs territoriaux dans le sud de l'Angola (José Paulo Paixão Barradas). Cette intéressante Semaine fut organisée par les soins de la Ligue missionnaire académique; elle laisse bien présager de l'avenir.

André-V. SEUMOIS, o.m.i.

* * *

Bibliografia missionaria. Anno XIV: 1950. Roma, Éd. U.M.C. in Italia, 1951. In-8, 91 p.

Les distingués directeurs de la Bibliothèque missionnaire pontificale de la S. C. de la Propagande, les PP. Dindinger et Rommerskirchen, o.m.i., viennent de publier un nouveau fascicule de la *Bibliografia missionaria*, couvrant la littérature missionnaire des ouvrages ou périodiques de toutes langues, parus au cours de l'année 1950. Ce fascicule conserve et appuie les qualités bibliographiques de ses prédécesseurs, et rendra d'appréciables services à tous ceux qui s'intéressent aux questions missionnaires.

André-V. SEUMOIS, o.m.i.

* * *

Actes du Congrès de Droit canonique. Cinquantenaire de la Faculté de Droit canonique, Paris, 22-26 avril 1947. Paris, Letouzey & Ané, 1950. 414 p.

Ces *Actes* du congrès de Paris nous apportent un beau choix d'études de droit canonique. Sans avoir l'ampleur des *Acta* du congrès juridique international de 1934, ni, par exemple, l'intérêt universel du *Recueil d'Études* en l'honneur de François Geny, ce volume n'en est pas moins un instrument de travail indispensable.

On y trouve des travaux d'intérêt général, en histoire, doctrine, droit comparé, et d'autres de droit particulier.

En histoire général, l'article de Jean Gaudemet, *Droit romain et droit canonique en Occident aux IV^e et V^e siècles*, est une belle synthèse des positions acquises sur la formation du droit canonique en cette première période de la loi écrite.

G. Le Bras, dans *La formation du droit romano-canonique*, donne une vue d'ensemble simple, mais juste et sapientielle, de l'adaptation du droit romain au droit canonique aux XII^e et XIII^e siècles.

L'étude de S. Kuttner, *Quelques observations sur l'autorité des collections canoniques dans le droit classique de l'Église*, est une contribution de bonne valeur à l'histoire de la pensée canonique.

Parmi les travaux de doctrine quelques-uns sont spécialement dignes de remarque.

C. Lefebvre, *Équité canonique et manifestations de volonté*, illustre la tendance morale du droit canonique à tout envisager du point de vue de la personne humaine et de ses destinées.

W. Onclin, *L'organisation des pouvoirs dans l'Église*, essaie de rationaliser la terminologie juridique; son effort, digne de louange sans doute, ne nous convainc point et nous semble manquer de bases théoriques solides.

H. Wagon, dans *Nouvelles controverses en doctrine concordataire*, décrit le concordat: «une convention diplomatique à caractère essentiellement normatif . . . qui veut être, en ordre principal, une loi pour les parties contractantes».

En droit particulier, la France, comme il convient, tient le premier plan.

M. Andrieu-Guitrancourt présente: *Histoire sommaire de l'enseignement du droit canonique en France au XIX^e siècle et de la Faculté de Droit canonique de Paris*; par sa documentation et sa longueur, c'est la pièce de résistance de l'ouvrage.

La *Bibliographie sommaire de la Faculté de Droit canonique* est une liste des ouvrages juridiques des professeurs et anciens étudiants de la Faculté de Paris. Cette bibliographie, qui couvre vingt pages et contient les titres de nombreux inédits, sera très utile et pourra peut-être encourager quelque bibliomane à publier la bibliographie complète de droit canonique qui est d'une nécessité impérieuse!

Trois brèves biographies, celles du cardinal Gasparri et de NN. SS. Many et Boudinhon, complètent l'histoire de l'institution où ils furent professeurs.

Le Canada fut représenté à Paris par trois conférenciers. Le R. P. Arthur Caron, o.m.i., doyen de la Faculté de Droit canonique de l'Université d'Ottawa, donna une communication sur *Le caractère religieux du mariage et le droit civil de la province de Québec*. M^{sr} Alderville Bureau traita de *La Nature et extension de plusieurs empêchements au contrat matrimonial*. Il est regrettable que ces deux conférences n'aient pu être publiées. Par contre, les *Actes* reproduisent l'étude de M^{sr} Paul Bernier, c.s., intitulée: *La situation juridique de la paroisse au Canada français*.

Ce travail de M^{sr} Bernier sur l'origine historique et l'état actuel du droit civil paroissial est un résumé lucide et bien documenté de la question. Il reprend une partie de l'ouvrage de Jean-François Pouliot, M.P., *Traité de Droit fabricien et paroissial*. Il correspond, pour la province de Québec, à la thèse présentée, en 1949, par l'abbé P. Kinlin, à la faculté de droit canonique de l'Université d'Ottawa, sous le titre *Canonical and civil Status of Parishes in Canada (Outside the civil Province of Quebec)*; de la sorte, un point de notre droit particulier se trouve complètement traité.

Ces *Actes du Congrès de Droit canonique* contiennent donc un bon choix de travaux susceptibles d'aider civilistes et canonistes. La Faculté de droit canonique de Paris mérite d'être félicitée de ce monument juridique.

* * *

Germain LESAGE, o.m.i.

JOANNES DI NAPOLI. — *Manuale Philosophiæ. I. Introductio generalis, Logica, Cosmologia.* Turin, Marietti, 1950. 21 cm., 348 p.

À en juger par le premier tome, ce manuel de philosophie, en quatre volumes, « ad usum Seminariorum », est un des meilleurs que nous connaissons. Outre les traités ordinaires, que l'on retrouve dans tous les manuels, l'auteur ajoute des sections spéciales sur l'esthétique, la pédagogie et l'historiologie. Le quatrième volume intitulé *Supplementa* comprend un aperçu historique de la philosophie, un dictionnaire philosophique, une description de l'état actuel de la philosophie scolastique et des tables analytiques.

Dans le volume que nous avons en main, il y a, à la fin de chaque chapitre, un résumé et une brève mais excellente bibliographie, ainsi que quelques citations d'Aristote et de saint Thomas.

La variété des caractères d'imprimerie, la qualité du papier, la clarté et la simplicité de la langue, qui est celle dont les séminaristes se serviront pour étudier la théologie, et surtout le thomisme le plus orthodoxe, en même temps qu'un contact avec les derniers résultats des sciences expérimentales, en font un ouvrage de mérite exceptionnel.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

EDWARD A. MAZIARZ, c.pp.s. — *The Philosophy of Mathematics.* New York, Philosophical Library, 1950. 22 cm., viii-286 p.

Originally submitted as a doctorate thesis to the Faculty of Philosophy of this University, this book is an outstanding contribution to the philosophy of science and more particularly to the study of the speculative relations of mathematics to logic, psychology and philosophy in general.

Following an introductory chapter, which clarifies the different kinds of abstraction, with emphasis on mathematical abstraction, there are two parts to the book; the first deals with the historical relation between mathematics and philosophy from the Pythagoreans to our times, and the second, which is doctrinal, covers the main questions raised by a philosophical analysis of the nature of mathematics, such as the theories on the foundations of mathematics, the relations that mathematics bears to the world of nature and to other sciences, the nature of mathematical judgments, the unity of mathematics, and the trends of contemporary mathematics.

The author, who teaches philosophy at Saint Joseph's College, Collegeville, Indiana, and who is as much a mathematician as a philosopher, is extremely well equipped to deal with the relations between these two distinct sciences.

In addition to more than 800 very informative footnotes, there is also an exhaustive bibliography of books and articles, and a complete index.

We happen to know the vast amount of reading and reasoning that has gone in the production of this scholarly thesis, and we are glad to proclaim Rev. Dr. Maziarz' exceptional merit, while at the same time we congratulate the Philosophical Library for having printed this definitive work, which should appeal, not only to professional philosophers and mathematicians, but to all persons of general culture, who are capable of serious thinking.

It is refreshing and encouraging to see the Philosophical Library publish, once in a while, a book which is, in every respect, highly commendable.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

LOUIS-EUGÈNE OTIS. — *La Doctrine de l'Évolution*. Montréal, Fides, 1950. 20,5 cm., 212 et 264 p.

Dans le premier volume de cet ouvrage, qui fait partie de la collection « Philosophie et Problèmes contemporains », l'auteur analyse l'expression « évolution des espèces », puis considère le fait, les facteurs et l'étendue de l'évolution. Dans le second, il aborde la question au point de vue philosophique et théologique.

Nous regrettons d'être obligé d'avouer que nous ne sommes pas entièrement de l'avis de l'auteur, mais cela ne nous empêche pas de reconnaître le grand mérite de son travail et la somme étonnante de lectures qu'il a dû faire, et nous tenons à le féliciter pour l'abondante bibliographie qu'il nous donne. Il a écrit de bien belles pages sur le finalisme et le rôle de la cause finale, ainsi que sur le déterminisme et le hasard dans la nature. De plus, nous sommes heureux de le voir se séparer de Messenger, dans son interprétation des « raisons séminales », dont parle saint Augustin, qu'on ne peut guère embrigader parmi les évolutionnistes, si, par évolution, on entend, non pas simplement la production successive des organismes, mais la différenciation progressive des espèces par voie de transmutation des formes vivantes préexistantes. Formation et transformation ne sont pas synonymes.

La pensée de l'auteur, quoique bien nuancée, est catégoriquement en faveur de l'évolution comme d'un fait. Alors que toutes les théories évolutionnistes sont de plus en plus reniées et délaissées et que nombre de savants sont devenus sceptiques, au sujet non seulement du mode, mais du fait de l'évolution, l'auteur, qui ne semble entretenir aucun doute sur cette hypothèse qu'il considère comme « la seule explication rationnelle du monde vivant », fait presque figure de retardataire. Il n'est sûrement pas sans savoir que les évolutionnistes ont évolué depuis 40 ans.

Les « arguments » tirés de la paléontologie, de la morphologie, de l'embryologie, de la génétique, des prétendus organes rudimentaires, etc., ne sont tout au plus que des arguments d'analogie et non pas des démonstrations qui puissent engendrer la certitude et mériter le nom de science. De l'avis des savants eux-mêmes, la science expérimentale, qui dépend de l'observation, ne possède aucune évidence sur ce problème. Pour ne citer qu'un exemple; il n'y a aucune trace des innombrables étapes intermédiaires que supposerait nécessairement une transformation spécifique des vivants. C'est donc un problème que les philosophes, plutôt que les savants, doivent résoudre; et on est un peu surpris de voir l'auteur tourner le dos à une foule de philosophes considérables, qu'il prend la peine de nommer. Il montre même une pointe de dédain pour leurs « généralités », et cependant toute cette question n'est qu'une application de cette « généralité » qu'est le principe de causalité.

C'est un terme équivoque que l'*appétit* de la matière première, qui n'est que puissance passive et non pas tendance. Pour exister, cette matière doit être informée, mais, une fois informée, la matière ne *tend* pas vers une autre forme. La vie est dans la potentialité de la matière, comme la statue est dans la carrière de marbre; mais ce n'est pas là affirmer l'abiogenèse. Après tout, il y a une différence entre la cause matérielle et la cause efficiente.

L'auteur entend par évolutionnisme « la théorie qui affirme que tous les organismes passés et présents sont apparus en vertu d'une *naissance naturelle* et descendent à ce titre de réalités préexistantes ». (C'est nous qui soulignons.) Peut-on appeler *naissance naturelle* un procédé qui exige, outre le concours divin, une intervention spéciale du Créateur? Soutenir que Dieu ait pu se servir des

espèces inférieures, comme d'un tremplin ou d'une cause dispositive, pour produire les espèces supérieures, ce n'est pas dire que, de soi et par naissance naturelle, les vivants aient évolué spécifiquement. Toute la théorie de l'évolution implique une tendance d'un être inférieur à cesser d'être lui-même pour devenir un être supérieur. De fait cependant, à moins d'une intervention toute spéciale de Dieu, qui différerait du concours ordinaire de la Cause première, les êtres continuent d'agir selon leur nature et tendent plutôt à se conserver qu'à se transformer. Qu'on relise saint Thomas, dans la *Somme*, I^e, q 63, a 3.

Nous aurions aimé que l'auteur eût insisté un peu plus sur l'importante distinction entre espèce philosophique et espèce taxonomique, ainsi que sur la différence entre le transformisme généralisé et le transformisme restreint.

Cet ouvrage « ad mentem Dorlodot et Teilhard de Chardin », auteurs qu'on ne cesse de citer, ne manque ni d'ampleur ni même de hardiesse; à preuve la phrase suivante qu'on prendrait pour une boutade: « En considérant bien la chose, on ne peut pas dire que l'homme descend du singe, mais bien qu'il en monte plutôt. » M. l'abbé Otis pense-t-il réellement que l'homme monte du singe ?

Nous ne saurions passer sous silence la curieuse, profonde et paradoxale préface que M. de Koninck a cru bon donner à cet ouvrage. D'aucuns pourraient penser que cette préface, où il n'est question du livre de M. Otis qu'en passant, est un hors d'œuvre pour le moins bizarre.

Si « saint Thomas n'a pas eu l'idée de faire descendre les espèces les unes des autres, » nous ne comprenons pas pourquoi l'on veut à tout prix marier l'évolutionnisme au thomisme, à moins que ce ne soit pour conférer un titre de noblesse à une simple hypothèse que personne n'a encore réussi à prouver.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

L'Évolution rédemptrice du P. Teilhard de Chardin. Paris, Les Éditions du Cèdre, 1950. 19 cm., 174 p.

Cet ouvrage, qui malheureusement n'est pas signé mais qui a de la valeur tout de même, examine les doctrines du R. P. Teilhard de Chardin, telles qu'elles apparaissent dans un certain nombre d'écrits dactylographiés ou photocopiés qui portent son nom et qui datent, il est vrai, de plusieurs années, mais qu'il n'a pas encore désavoués.

L'auteur ne met pas en doute l'orthodoxie personnelle ni les bonnes intentions du R. P., mais il prétend que les idées contenues dans ces quelques 160 pages, qui se réclament du R. P., présentent un danger incontestable pour le grand public, en particulier le public étudiant, et pour tous ceux qui n'ont ni la formation philosophique ni le sens spirituel du R. P.

On sait que le R. P., qui fait école en certains milieux, est un tenant enthousiaste de l'évolution la plus généralisée qui soit, et qu'il emprunte des accents lyriques et une ferveur religieuse pour faire une propagande qui n'est pas de tout repos.

Voici quelques unes des sérieuses accusations qui lui sont lancées: « Il est impossible d'admettre que l'évolution régit à la fois le monde naturel et le monde surnaturel... En voulant à tout prix une synthèse entre l'évolution et le christianisme, le R. P. est conduit à modifier sensiblement la perspective dogmatique du christianisme. »

« Une conception moniste du monde est à la base de son système . . . Il présente les relations entre le monde naturel et surnaturel comme un système mécanique régi par une structure physique et soumis à la catégorie de la quantité. »

« La pensée de l'auteur s'apparente à la fois à la philosophie de l'immanence, au panthéisme et au panpsychisme . . . L'humanité est conçue comme évoluant vers l'identique et l'homogène pour se fondre en Dieu. C'est de l'hégélianisme à peine christianisé. »

« Dans l'action, au détriment de l'intelligence, il introduit un volontarisme susceptible de justifier toutes les expériences et tous les excès. »

« Il n'est pas sans danger de voir l'auteur enseigner l'évolution de la doctrine chrétienne vers une religion nouvelle. Il parle volontiers de la confluence des religions et de la formation d'une religion de l'avenir. Il dépasse ici la synthèse de la science et du dogme et même les espérances légitimes de l'œcuménisme, pour une transformation du christianisme . . . En reprochant faussement au christianisme de jeter un voile de convention sur les mystères de la vie, l'auteur exprime le projet de constituer un christianisme nouveau et une mystique nouvelle . . . Ceci se rattache nettement au courant de la Théologie nouvelle. »

« Il y a une disposition à rénover un certain paganisme. Il est constamment question du culte de l'Univers et du salut de l'Univers . . . Le milieu divin immanent à la terre et à la matière risque fort d'incliner les esprits vers un nouveau culte de la matière plus subtil et peut-être plus dangereux que le paganisme traditionnel . . . Cet ensemble philosophique étroitement relié à l'influence de Bergson et surtout de LeRoy rappelle de très près la pensée orthodoxe russe, l'hindouisme et les doctrines ésotériques . . . La doctrine de l'esprit, de cet esprit en devenir et en totalisation progressive vers la fusion dans l'homogène du point Oméga, fait penser au courant théophanique . . . Pour la Théophanie, Dieu, esprit, est âme universelle. Il se manifeste dans tout ce qu'il anime et qu'on nomme création. Il n'y pas de création au sens où l'entendent l'écriture et le dogme. »

« Il est gênant d'entendre les critiques ironiques et superficielles contre l'esprit de Saint Thomas et contre les théologiens qui conservent encore la tradition du Docteur Angélique. On éprouve un malaise à entendre des exhortations à une révision de la perspective chrétienne. »

Nous avons cru devoir donner un si grand nombre d'extraits de cet ouvrage, afin qu'on sache la gravité des charges faites contre le R. P. L'auteur de ce réquisitoire prend soin d'appuyer chacune de ses assertions sur des citations précises du R. P., et nous ne voyons pas comment celui-ci peut dire, comme il le fait dans les *Études* (sept. 1950), qu'il n'y reconnaît pas l'expression de sa pensée. Cette fin de non-recevoir ne nous semble pas justifiée. Nous aurions aimé une réponse plus élaborée du R. P. pour faire disparaître toute inquiétude au sujet de ses écrits, que l'auteur anonyme du présent volume analyse minutieusement.

Évidemment, cet ouvrage ne constitue pas une condamnation officielle, mais c'est une mise en garde, que nous croyons opportune, surtout depuis l'encyclique *Humani Generis*.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

Table des matières

Section spéciale

ANNÉE 1951

Articles de fond

	PAGES
BÉLANGER (M.), o.m.i. — <i>Assumpta est Maria in Cælum</i>	137 *-150 *
CLERCQ (C. de). — <i>Les sources du Code de Droit canonique latin</i>	73 *-80 *, 214 *-234 *
DALLAIRE (J.-P.), s.j. — <i>L'objet de la psychologie</i>	81 *-106 *
GUINDON (R.), o.m.i. — <i>Quelques réflexions sur l'enseignement de la morale chrétienne</i>	61 *-68 *
JOLIVET (R.). — <i>Le problème de l'évidence du jugement et l'évidence antéprédicative d'après Husserl</i>	235 *-253 *
LESAGE (G.), o.m.i. — <i>La genèse de l'acte juridique</i>	5 *-31 *
PÉTRIN (J.), o.m.i. — <i>Les modes de dire « per se » et la démonstration</i>	173 *-192 *
RÉTIF (A.), s.j. — <i>La foi missionnaire ou kérygmaticque et ses signes</i>	151 *-172 *
SALGADO (J.-M.), o.m.i. — <i>La méthode d'interprétation du droit, en usage chez les canonistes, des origines à Urbain II</i>	201 *-213 *
STROBEL (A.), o.m.i. — <i>Chronique biblique. Ancien Testament</i>	45 *-60 *
WALSH (J.), o.m.i. — <i>The Basic Principles of the Industry Council Plan of Pius XI and the Policy of the Sherman Act</i>	32 *-44 *, 107 *-129 *

Bibliographie

Comptes rendus bibliographiques

PAGES

<i>Actes du congrès de droit canonique.</i> (Germain Lesage, o.m.i.) -----	254 *-255 *
ANDERSON (James F.). — <i>The Bond of Being.</i> (Jacques Croteau, o.m.i.) -----	200 *
BARRY (Sister M. Inviolata), DEFERRARI (Roy J.) with the technical collaboration of Ignatius McGuiness, o.p. — <i>A Lexicon of St. Thomas Aquinas based on the Summa Theologica and Selected Passages of his other Works.</i> Fasc. I. A.-C. (Jean Pétrin, o.m.i.)	70 *-72 *
<i>Bibliografia missionaria.</i> (André Seumois, o.m.i.) -----	254 *
<i>Breviarium Romanum ex decreto SS. Concilii Tridentini restitutum Summorum Pontificum cura recognitum.</i> (Gaston Carrière, o.m.i.) -----	72 *
BÜHLMANN (Walbert), o.m.cap. — <i>Die christliche Terminologie als missionsmethodisches Problem, Dargestellt am Swahili und an andern Bantusprachen.</i> (André-V. Seumois, o.m.i.) -----	193 *-194 *
CREUSEN (J.), s.j. — <i>Religieux et Religieuses d'après le Droit ecclésiastique.</i> (Germain Lesage, o.m.i.) -----	135 *
DEFERRARI (Roy J.), BARRY (Sister M. Inviolata), with the technical collaboration of Ignatius McGuiness, o.p. — <i>A Lexicon of St. Thomas Aquinas based on the Summa Theologica and Selected Passages of his other Works.</i> Fasc. I. A.-C. (Jean Pétrin, o.m.i.)	70 *-72 *
<i>Der einheimische Klerus in Geschichte und Gegenwart.</i> — (André-V. Seumois, o.m.i.) -----	194 *-195 *

PAGES

- ELIA (Pasquale M. D'), s.j. — *Fonti Ricciane. Documenti Originali Concernenti Matteo Ricci e la Storia delle Prime Relazioni tra l'Europa e la Cina (1579-1615). Vol. I. Storia dell'Introduzione del Cristianesimo in Cina scritta da Matteo Ricci S. I. Parte L. Libri I-III Da Macao a Nanciam (1582-1597).* (André-V. Seumois, o.m.i.) 136 *
- GABRIEL DE SAINTE-MARIE-MADELEINE, O.C.D. — *La Contemplation acquise.* (Eugène Marcotte, o.m.i.) 133 *-134 *
- GALLING (Kurt). — *Textbuch zur Geschichte Israels.* (Albert Strobel, o.m.i.) 51 *-52 *
- HAMER (Jérôme), o.p. — *Karl Barth. L'occasionalisme théologique de Karl Barth. Étude sur sa méthode dogmatique.* (Eugène Marcotte, o.m.i.) 195 *
- HEINISCH (Paul). — *Geschichte des Alten Testaments.* (Albert Strobel, o.m.i.) 45 *-47 *
- I Semana Universitária de Estudos Missionários.* — (André Seumois, o.m.i.) 254 *
- JOANNES DI NAPOLI — *Manuale Philosophiæ. I. Introductio generalis, Logica, Cosmologia.* (Henri Saint-Denis, o.m.i.) 256 *
- KATZ (Joseph). — *The Philosophy of Plotinus. Representative Books from the Enneads. Selected and translated with an introduction.* (Gaston Carrière, o.m.i.) 199 *-200 *
- LACHANCE (Louis), o.p. — *L'Être et ses Propriétés.* (Jacques Croteau, o.m.i.) 197 *-198 *
- LECLERCQ (J.). — *L'Enseignement de la Morale chrétienne.* (Roger Guindon, o.m.i.) 61 *-68 *
- L'Évolution rédemptrice du P. Teilhard de Chardin.* (Henri Saint-Denis, o.m.i.) 258 *-259 *

PAGES

MARITAIN (Jacques). — <i>Man and the State</i> . (Henri Saint-Denis, o.m.i.)	195 *-197 *
MAZIARZ (Edward A.), c.pp.s. — <i>The Philosophy of Mathematics</i> . (Henri Saint-Denis, o.m.i.)	256 *
NOTH (Martin). — <i>Geschichte Israels</i> . (Albert Strobel, o.m.i.)	47 *-51 *
OTIS (Louis-Eugène). — <i>La Doctrine de l'Évolution</i> . (Henri Saint-Denis, o.m.i.)	257 *-258 *
PAVENTI (Saverio). — <i>La Chiesa Missionaria</i> . I. <i>Manuale di Missionologia Dottrinale</i> . II. <i>Manuale di Cooperazione Missionaria e di Missionografia</i> . (André Seumois, o.m.i.)	69 *-70 *
PERRELLA (D' D. Gaetano M.), c.m. — <i>Introduzione Generalis alla Sacra Bibbia</i> . (Raymond Bourassa)	131 *-132 *
RÉGIS (Louis-M.), o.p. — <i>L'Odyssée de la Métaphysique</i> . (Henri Saint-Denis, o.m.i.)	198 *-199 *
SOUBIGOU (L.). — <i>Lumières sur le Sacerdoce de Jésus-Christ, Prêtre selon l'Ordre de Melchisédec</i> . (Maurice Gilbert, o.m.i.)	69 *
STICKLER (Aphonsus M.), s.b.d. — <i>Historia juris canonici latini. Institutiones academicæ</i> . I. <i>Historia fontium</i> . (Germain Lesage, o.m.i.)	135 *
<i>Stuttgarter Biblisches Nachschlagewerk</i> . — (Albert Strobel, o.m.i.)	130 *-131 *
<i>Technique et Contemplation</i> . (Maurice Dugal, o.m.i.)	134 *-135 *
THOMÆ AQUINATIS (S.). — <i>In Decem Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio</i> . (R. Guindon, o.m.i.)	132 *-133 *
— <i>Quæstiones Disputatæ</i> . Vol. I. <i>De Veritate</i> , cura et studio P. Fr. R. Spiazzi, o.p. Vol. II. <i>De Potentia, De Spiritualibus Creaturis, De Anima, De Unione</i>	

PAGES

<i>Verbi Incarnati, De Virtutibus in Communi, De Caritate, De Virtutibus Cardinalibus, De Correctione Fraterna, De Spe, De Malo, cura et studio PP. FFr. P. Bazzi, M. Calcaterra, T. Centi, A. E. Odetto, S. Pession, o.p. (R. Guindon, o.m.i.)</i>	132 *-133 *
— <i>Quæstiones Quodlibetales, cura et studio P. Fr. Raymundi Spiazzi, o.p. (R. Guindon, o.m.i.)</i>	132 *-133 *
<i>Trouble et Lumière. (Maurice Dugal, o.m.i.)</i>	134 *-135 *
VILNET (Jean). — <i>Bible et Mystique chez Saint Jean de la Croix. (Maurice Dugal, o.m.i.)</i>	133 *
WEBER (M ^{sr} J.-J.). — <i>Le Livre de Job. L'ecclésiaste. Texte et commentaire. (Albert Strobel, o.m.i.)</i>	53 *-55 *
— <i>Le Livre des Proverbes. Le Livre de la Sagesse. Le Cantique des Cantiques. Texte et commentaire. (Albert Strobel, o.m.i.)</i>	55 *-60 *

Avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

